Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes

Selected proceedings of the Conference organized by the Société des Américanistes de Belgique with the collaboration of Wayleb (European Association of Mayanists), Brussels: 16-17 November 2002

Edited by

Peter Eeckhout
Geneviève Le Fort

BAR International Series 1385

2005

Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes

Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes

Edited by
Peter Eeckhout
Geneviève Le Fort

Selected proceedings of the Conference organized by
the Société des Américanistes de Belgique
with the collaboration of Wayleb (European Association of Mayanists)

Brussels: 16-17 November 2002

BAR International Series 1385
2005

Published in 2016 by
BAR Publishing, Oxford

BAR International Series 1385

Wars and Conflicts in Prehispanic Mesoamerica and the Andes

© The editors and contributors severally and the Publisher 2005

Volume Editor: John W Hedges

The authors' moral rights under the 1988 UK Copyright,
Designs and Patents Act are hereby expressly asserted.

All rights reserved. No part of this work may be copied, reproduced, stored, sold, distributed, scanned, saved in any form of digital format or transmitted in any form digitally, without the written permission of the Publisher.

ISBN 9781841717067 paperback
ISBN 9781407328188 e-format
DOI https://doi.org/10.30861/9781841717067
A catalogue record for this book is available from the British Library

BAR Publishing is the trading name of British Archaeological Reports (Oxford) Ltd. British Archaeological Reports was first incorporated in 1974 to publish the BAR Series, International and British. In 1992 Hadrian Books Ltd became part of the BAR group. This volume was originally published by John and Erica Hedges Ltd. in conjunction with British Archaeological Reports (Oxford) Ltd / Hadrian Books Ltd, the Series principal publisher, in 2005. This present volume is published by BAR Publishing, 2016.

BAR
PUBLISHING
BAR titles are available from:

BAR Publishing
122 Banbury Rd, Oxford, OX2 7BP, UK
EMAIL info@barpublishing.com
PHONE +44 (0)1865 310431
FAX +44 (0)1865 316916
www.barpublishing.com

TABLE OF CONTENTS

Foreword

Peter Eeckhout & Geneviève Le Fort II

El carácter guerrero de Tláloc en Teotihuacan.

Aurélie Couvreur 9

B'olon Yokte' K'uh Maya conceptions of war, conflict, and the underworld

Markus Eberl - Christian Prager 28

The Dynastic Struggle and The Biography of A *SAJAL*: "I was with *That* King"

Alexandre Tokovinine 37

The Yaxchilan wars in the reign of 'Itsamnaaj B'alam IV (771-ca. 800).

Alexander Safronov 50

The Warriors of the Bilimek Pulque Vessel

Michel Graulich 58

Violencia y guerra en los Andes Centrales a través de las fuentes arqueológicas

Henning Bischof 67

Pinchango Alto: A Gold Miners' Settlement in Palpa, Southern Peru

Markus Reindel 90

La rivalidad en la prehistoria de la Costa Central Peruana, vista a través de los templos de Pachacamac. Existen los horizontes Pan Andinos o la tiranía de las cronologías?

Giancarlo Marcone Flores 99

Imperial Strategies in a Regional Context: Chimus and Incas at Pachacamac

Peter Eeckhout 110

Yungas and Yauyos – The Interface Between Archaeology and Ethnohistory as seen from The Lurín Valley

Jane Feltham 128

Contributors: 146

P - Academia: Maya War, pp 1 - 11

Site R: Site R Sahal (Tokovinine), pp 1 - 15

Yaxchilan: Shield Jaguar IV Wars, pp 1 - 11

FOREWORD

Geneviève Le Fort & Peter Eeckhout

The topic of conflict in the Americas has received little scholarly attention, although the phenomenon of conflict—and its prevention or resolution through cooperation or alliance—has been known since the time of the Conquest. Indeed, Spanish and indigenous chroniclers from the Contact period record in detail many of the conflicts and alliances among the populations and describe various aspects of the question such as military tactics, weapons, and even tributes of which we have many lists (Cieza 1995; Cobo 1964; *Codex Mendoza*; Cortés 1963; Durán 1967; Sarmiento 1907). The Aztecs in Mexico and the Incas in Peru, whose civilizations were both at their apogee at the arrival of the Spaniards, are certainly the best documented.

Ethnohistorical sources, however, must be taken with caution; they reflect a point of view that may not correspond to reality. Comparing ethnohistorical sources with the archaeological data may indeed turn out to be problematic (Feinman 1997; Ferguson 1977; Flannery 1983; McCafferty 2003). Archaeology records warfare in many ways. Fortifications may indicate a fear of attack, although their function may have other purposes. Possible defensible locations, changes in settlement patterns, the identification of boundaries and the existence of no man's lands may all be critical elements in understanding conflict and alliances. One may also take into account the access to routes of communication and transportation. Weapons, their technology and evolution, are also important indicators. Changes in material culture however can have various agents or causes. Caution should therefore be applied to interpretations of the destruction of architecture, monuments, or burials. Finally, physical anthropology may also yield important data on possible conflicts. Iconography can be very explicit and show battle scenes, capture, captives, trophy heads, bones, and weapons. Iconography can also be problematic when it depicts for example the mythological aspect of warfare, or various rituals associated with war. Epigraphy, which is particularly relevant in the case of the ancient Maya, allows us to get an emic perspective on the events. It of course reflects a point of view only, which is generally that of the victor. It serves the elites, and therefore must be interpreted with caution. Textual evidence nevertheless brings us important data such as protagonists and dates. The use of different verbs—such as individual capture, battle against a polity, destruction or burning—all reflect how the ancient Maya became involved in conflicts.

For Mesoamerica, scholarly research began at the end of the nineteenth century with Bandelier (1877) studying the art of warfare among the Mexicans. Soon, various works were dedicated to weapons (Nuttall 1891, 1892; Peñafiel 1903; Seler 1889, 1890, 1892). The study of the central Mexican ethnohistorical sources (Barlow 1945, 1946, 1947) revealed important data on conflict and alliances, such as the famous Triple Alliance between Tenochtitlan, Texcoco, and Tlacopan (Barlow 1949). At the same time, archaeological investigations were yielding issues such as the role of fortifications (Armillas 1944, 1948; Palerm 1956). As the various aspects of warfare were being recognized, the imperialist nature of Aztec society was not in doubt (Davies 1973; Hassig 1988; Monjarás Ruiz 1976). The religious aspect of Aztec warfare was from early on a major focus of study. A good case is the much debated Flowery War (Canseco Vincourt 1966; Ceballos Novelo 1939; Contreras 1995; Isaac 1983), as was human sacrifice (Cook 1946), a topic of current interest (Graulich 2005).

In Oaxaca, warfare was first studied by Caso (1947). Monte Albán was then presented in successive publications (Flannery and Marcus 1983; Marcus and Flannery 1996; Redmond and Spencer 1983) as a conquering city that dominated the entire Oaxaca Valley, although this militaristic image is now being challenged (Joyce 2003).

Warfare at Teotihuacan is still poorly understood. The absence of war-related iconography was first interpreted as evidence for a peaceful society (Armillas 1945; Caso 1942; Linné 1941; Séjourné 1982), a point of view recently challenged by the archaeological findings (Sugiyama 1989; Sugiyama and Cabrera Castro 2000). The religious aspect of war, however, is the focus of some important contributions (Taube 1992), as is the issue of Teotihuacan's possible military presence in the Maya region (Cowgill 1979; Grube and Schele 1994; Stuart 2000).

Despite an abundant iconography that points to warfare and sacrifice, the ancient Maya were long considered a peaceful civilization (Morley 1946; Thompson 1954). Warfare was viewed as restricted to Postclassic and historic times (Tozzer 1957), and battle scenes, such as the Bonampak murals, were interpreted as having no real significance (Ruppert et al. 1955). Eventually the implications of warfare iconography were recognized (Rands 1952), along with the imagery of sacrifice (Baudez and Mathews 1978; Proskouriakoff 1963; Schele 1984). Archaeologists detected fortifications at various sites (Puleston and Callender 1967; Webster 1972) and epigraphy began to yield important information as various war and war-related verbs were deciphered (Riese 1984). Numerous ancient Maya city-states thus turned out to be engaged in multiple conflicts and alliances. The topic of warfare is now becoming a current and important field of study as archaeology, iconography and epigraphy continue to divulge new data (Martin and Grube 2000; Schele and Freidel 1990; Trejo 2001).

Nonetheless, many questions remain unanswered and many themes warrant further study, as underlined by a recent volume on Mesoamerican warfare (Brown and Stanton 2003). The factors that underlie warfare are often unclear; are they economic (i.e. tribute, control of resources), religious (i.e. taking captives for sacrifice), or sociopolitical (i.e.

prestige, promotion, conquest, expansion, domination)? Or is a combination of these factors responsible? Who are the actors in warfare? What is the role of the elite, of the commoners? Whom does the conflict affect—the elites only or the entire population? What are the implications of warfare on sociopolitical organization? Does war serve the cause of the ruler? How does weapons technology evolve, and does this have an impact on the type of war that is waged? Does the type of conflict evolve over time? How is warfare represented and recorded? And what are the mythological aspects or the rituals involved? What is the role of warfare in terms of stimulus to trade and the exchange of goods? The foregoing are only some of the many questions that should be addressed.

An emic perspective, if possible for the Maya on the basis of epigraphic data, would be difficult to define for other cultures. On the other hand, a strictly etic approach would be unbalanced or biased, as Bischof underlines in his general essay on Andean warfare. The common framework of Andeanists in this volume could be: What is Andean conflict and what are its archaeological indicators? Traditionally, following Carneiro's 1970 classical model, warfare has been used as a possible explanation for the rise of local states in the Andes (Carneiro 1970; Dagget 1987; Pozorsky 1987; Wilson 1987). In this framework, conflicts are not considered as a matter of scholarly debate and definition, but as a kind of *sine qua non* of the very development of human societies, especially complex ones. It is true that, when looking at the ethnographic record, all Native American societies seem to have known wars and conflicts, with the notable exception of the Central and Eastern Inuit (Clastres 1980; Davie 1931). The iconographic record shows that representations of violence, warriors, weapons and war trophies are amongst the most frequently occurring motives in ancient Andean art[1]. When properly documented, physical evidence of interpersonal violence and serious injuries are of course interpreted as evidence of ancient warfare practice (Bourget 1997, 1998; Verano 2001). Weapons and fortified architectural structures suggesting organized warfare and fear of aggression are also common from the Initial Period onward (see Bonavia 1991; D'Altroy 1992; Lumbreras 1974). Why then doubt of the existence of conflicts in the past?

Nevertheless, even if reason permits us to admit to the almost universal quality of warfare as part of the human social condition, serious questions remain about the practice of warfare and the ways to detect it in the archaeological record.

The conference entitled "ROADS TO WAR AND PIPES OF PEACE, Conflict and Cooperation in the Americas, Past and Present," organized in Brussels on November 16-17, 2002 by the Société des Américanistes de Belgique with the collaboration of Wayeb (the European Association of Mayanists), was aimed at establishing a diachronic intercultural map of the ways rivalry manifests itself in the Americas. Papers were organized into four symposia devoted to North American societies, the Maya, and to Lowland and Highland South America. Ten of the papers presented are gathered in these Proceedings. We have organized them geographically—from Mesoamerica to the Andes—and chronologically from early cultures to the Contact period.

For both Mesoamerica and the Andes, our intent as organizers of the conference and editors of the present volume was first to allow all authors the freedom to treat the war and conflict theme as they saw fit. Therefore the selection that is presented in these pages is heterogeneous, and some contributions may lack theoretical positioning or the critical discussion that some readers might expect. This outcome is partly fortuitous and results from the fact that the variety of contributions simply reflects the variety of current studies throughout the Americas. But the outcome is also partly intentional in that we have given priority to the exposition of data and to the very definition of what is considered as war and conflict, and how war and conflict are approached through the archaeological record. Such a problematic needs to be addressed when dealing with societies and cultures who have left no direct written records (the Maya being an exception in this case) or for whom only indirect testimony exists (the cultures that Spanish conquistadores met in the sixteenth century) of their own perception and management of war, conflict, cooperation and alliances.

In the chapters that follow, Aurélie Couvreur studies a religious aspect of Teotihuacan warfare as she re-examines the various connections between the god Tlaloc and the warriors. She uses the iconography of the contemporaneous Maya of Guatemala, where the presence of Teotihuacan warriors is well attested, to identify the various war attributes associated with the deity through elements that are also present in the iconography of the metropolis. Couvreur suggests that Tlaloc, in addition to being a god of rain and earth, was a protector god of the Teotihuacan warriors, and perhaps a patron god representing Teotihuacan outside the city. She also argues that the war aspect of the deity was still present in the Postclassic period, although less clearly.

Markus Eberl and Christian Prager also consider a deity: B'olon Yokte' K'uh of the Maya pantheon. This deity is associated, as they show, with war, periods of transition, and the underworld from the Classic period to colonial times. They trace the god in the inscriptions from circa A.D. 250 to 1800, and are able to identify his attributes in the iconography, where he is sometimes personified by a member of the elite.

Alexandre Tokovinine focuses on internal conflicts at the Maya site of Yaxchilan, as he studies the struggles that surrounded the accession to power of Bird Jaguar IV in A.D. 752. He re-examines the puzzling 'interregnum' of A.D. 742-752, and shows that subsidiary lords or *sajalob'* played an important role in the events of these times. Here, retrospective histories mention the links between the *sajal* Ajkamo' and both Itsamnaaj-B'ahlam, the previous 'legitimate' ruler, and Bird-Jaguar IV. Reconstructing local histories allows us to better understand, in Yaxchilan and elsewhere, the composition and functioning of the ancient Maya elite as well as the roles of its various members.

Alexander Safronov uses the inscriptions from the Usumacinta region to reconstruct the wars involving the great city of *Pa'chan* (Yaxchilan) at the end of the eighth century under the reign of 'Itsamnaaj B'alam IV. *Pa'chan* kings were important actors of the political struggle in the Upper Usumacinta Valley; they took part in numerous regional wars on their own, and as the participants of various military alliances. The time under study is particularly interesting because it corresponds to a period of instability brought about by the defeat of the powerful city of Calakmul.

Michel Graulich explores the relationship, well attested in mythology and ethnohistorical sources, between Aztec warriors and pulque, the beverage made of fermented maguey juice. The famous Bilimek Pulque Vessel illustrates this relationship and shows the victorious struggle of the sun against the forces of darkness represented by the moon and other warrior deities. The moon, dressed as a warrior, is also represented as a pulque deity; pulque pours from her body and head when the beverage is poured from the vessel.

Henning Bischof's opening essay on the Andean part of this volume addresses the complex issue of warfare archaeology by means of a thorough revision of the available evidence on injuries, battlefields, traces of violent destruction, fortifications, and weapons. One of the problems that scholars now face is how to interpret such evidence and, amongst other questions, how to measure the scale of warfare and its degree of organization. As Bischof underlines, citing Ferguson, "Violence must be understood here as any use of physical strength against individuals, as well as all acts of destruction, no matter their forms and purposes. Warfare, on the other hand, is considered as a more complex framework where violence is organized against other groups in an institutionalized form at the service of the strategic interests of some human group or sociopolitical entity." In addition to assessing the physical evidence of conflict and warfare, Bischof observes that Central Andean iconography, from its earliest manifestations, is mostly dedicated to religious themes with a tendency towards a symbolic representation of violence that is full of warriors and ferocious animals. He focuses on two specific Andean societies that developed a rich and relatively explicit iconography: the Moche on the North Coast of Peru, and the Nasca on the South Coast.

The questions raised by Bischof on the interpretation of walls and strategic locations as indications of warfare are also addressed by Markus Reindel, director of the long-term Palpa Archaeological Project on the South Coast of Peru. In the paper presented here, Reindel focuses on Pinchango Alto, a typical hilltop site of the Late Intermediate Period (A.D. 1000-1400), where an extensive survey has been conducted and a detailed site plan produced using photogrammetrical and terrestrial topographical methods. The archaeological features indicate that Pinchango Alto must have been an ancient mining settlement. Gold-bearing minerals were processed in the same way as today's small-scale and non-mechanized gold mining in the neighbouring Viscas Valley. The hilltop site is clearly associated with a settlement on the slopes of the Rio Grande Valley, to the north. All the defensive installations face southward, where the Palpa Valley is located. Defensive walls are consistently associated with cobbles that may have been used as projectiles. Are the defensive walls signs of warfare, of population pressure, or a struggle for natural resources? Or, did the walls only protect a site where precious goods were produced? Do the walls mark population boundaries or even encircle a colony of foreign gold miners in the Palpa region? In all cases we must be careful in interpreting every major wall solely as evidence of warfare.

The three remaining papers are related to the famous site of Pachacamac and the Lurín Valley, on the Central Cost of Peru. Giancarlo Marcone proposes a re-consideration of rivalry amongst past societies and the ways in which competing worldviews may result in conflict. He takes as an example the available data from Pachacamac, and suggests that the current Central Andean chronologies—characterized by a succession of "united" Horizons and "fragmented" Intermediate Periods—predispose us to interpret regional process and rivalry between distinct societies as the result of centralized expansion, and also to see all cultural evidence born from this rivalry as an imposition of one society on the other. This trend has the potential to limit archaeology's attempts to understand the past. Marcone's analysis of the successive temples at Pachacamac, characterized by a long occupation that bridges two Horizons and two Intermediate periods, allows him to argue in favour of strong cultural continuity. Such cultural continuity can be seen to compete with foreign influences but has also to be understood on its own terms, according to its own development, and according to a chronology that is different from the Pan-Andean Horizons' "tyranny."

Foreign influence and presence are also at the centre of Peter Eeckhout's discussion of the strategies of the Northern Chimus (ca. A.D. 800-1470) and Southern Highland Incas (ca. A.D. 1350-1533) whose intent was to dominate Pachacamac and the Central Coast area. Thanks to a revision of the available material from Pachacamac and the Lurín Valley, he shows that a common coastal cultural background existed between the Ychsma at Pachacamac and their Northern contemporaries. This commonality can be observed through iconographic motives and features, patterns of ritual offerings, settlement patterns, and the structure of power. Such similarity or commonality would account for the receptiveness of the Central Coast towards Northern Coast objects and themes at the end of the Late Intermediate Period, the period of Chimu expansion. Nevertheless, the Chimu never conquered Pachacamac, and ethnohistoric accounts suggest the presence of strong resistance from the Central Coast inhabitants. Eeckhout's analysis suggests that resistance may have been due to the fact that the Ychsma feared to be totally assimilated by the Chimu, who were both their "cultural" cousins and natural rivals. On the other hand, the Inca easily conquered Pachacamac and the neighbouring region, using a totally different strategy involving the respect and manipulation of local cultural identity

and its manifestations. How can we perceive changes and manipulations of identity through the archaeological and ethnohistorical sources? What do theses changes indicate about the imperial integration process? Questions such as these are addressed in this paper, where war and conflict are examined not only in terms of violent opposition but also in more subtle ways through strategic domination.

Jane Feltham observes that for the past thirty years, ethnohistorians have published accounts of the traditional enmity between the highland Yauyos and the coastal Yungas. In her paper, various aspects of post-Middle Horizon material culture in the Lurín Valley are analyzed to see if they can shed light on these conflicts. The results do not necessarily confirm a state of warfare between the two groups. At the same time, ethnohistorical documents are studied to see if there is an alternative explanation. The analysis raises questions concerning how we use our information, and also emphasizes that we need to examine our ideas about how disciplines are both complementary and disjunctive.

Finally, we would like to express our warmest thank you to Elizabeth Graham who kindly revised the present foreword, and to Valérie Decart (SAB) for dedicating her time, patience and talent to the making of the CRC of the whole volume.

Geneviève Le Fort and Peter Eeckhout
March 2005

Notes:

[1] For Cerro Sechín see Pontificia Univerisad Católica 1992-95; for the Moche see Donnan and MacClelland 2000; Kutscher 1954; Larco 2001; for the Nasca see Proulx 1989; Silverman and Proulx 2002; for the Huari Ochatoma and Cabrera 2001, 2002; etc.

References Cited:

Armillas, Pedro
1944 Oztuma, Gro., Fortaleza de los Mexicanos en la Frontera de Michoacan. *Revista Mexicana de Estudios Antropolicos* 6: 165-175.
1945 Los dioses de Teotihuacan. *Anales del Instituto de Etnología Americana* 6: 35-61.
1948 Fortalezas Mexicanas. *Cuadernos Americanos* 7: 143-163.

Bandelier, Adolphe F
1877 *On the art of war and mode of warfare of the ancient mexicans*. Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Vol. 10, Cambridge.

Barlow, Robert H.
1945 La guerra de 1473 en la Crónica X. *Memorias de la Academia Mexicana de Historia* IV(4): 459-463.
1946 La guerra entre Tlatelolco y Tenochtitlan según el Códice Coscatzín. *Memorias de la Academia Mexicana de Historia* 5(2): 188-197.
1947 Conquistas de los antiguos mexicanos. *Journal de la Société des Américanistes* 36: 215-222.
1949 La Fundación de la Triple Alianza (1527-1433). *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 3: 147-155.

Baudez, Claude F., and Peter Mathews
1978 *Capture and Sacrifice at Palenque*. In: *Tercera Mesa Redonda de Palenque, Vol. IV*, M. Greene Robertson and D. C. Jeffers eds., pp. 31-40, Pre-Columbian Art Research, Herald Printers, Monterrey.

Bonavia, Duccio
1991 *Peru Hombre e Historia I. De los origenes al siglo XV*. Ediciones Edubanco, Lima.

Bourget, Steve
1997 Las Investigaciones en la Plaza 3A de la Huaca de la Luna. In *Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995*, eds Santiago Uceda, Elías Mujica , and Ricardo Morales, pp51-59. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de la Libertad, Trujillo.
1998 Pratiques sacrificielles et funéraires au site Moche de la Huaca de la Luna, côte nord du Pérou. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 27(1) :41-74.

Brown, Kathryn M., and Travis W. Stanton (eds.)
2003 *Ancient Mesoamerican Warfare*, Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Canseco Vincourt, Jorge
1966 La Guerra Sagrada. INAH, México.

Carneiro, Robert
1970 A theory of the origin of the state. *Science* 169:733-8.

Caso, Alfonso:
1942 El paraíso terrenal en Teotihuacán. *Cuadernos Americanos* 1(6):127-136.

1947 Calendario y Escritura de las Antiguas Culturas de Monte Albán. *Obras Completas de Miguel Othón de Mendizábal* 1: 116-143.

Ceballos Novelo, Roque

1939 *Sentido religioso y social de la llamada Guerra Florida*. Proceedings of the 27th Congress of Americanists, INAH Archives, México.

Cieza de León, Pedro

1995 [1551] *La Crónica del Perú*. Pontificia Universidad Católica del Perú,Lima.

Clastres, Pierre

1980 *Recherches d'anthropologie politique*. Editions du Seuil, Paris.

Cobo, Fray Bernabé

1964 [1653] Historia del Nuevo Mundo. *Biblioteca de Autores Espanoles*, T. 41-42. Ediciones Atlas, Madrid.

Codex Mendoza

1964-1967 In: *Antigüedades de México* 1: 1-150.

Contreras, José Eduardo:

1995 En torno al concepto de la guerra florida entre tlaxcaltecas y mexicas. *Dimensión Antropológica*, Año 2, Vol 3:27-48.

Cook, Sherburne F

1946 Human Sacrifice and Warfare as Factors in the Demography of Pre-colonial Mexico. *Human Biology* 18: 81-102.

Cortés, Hernán

1963 *Cartas y documentos*. Editorial Porrúa, México.

Cowgill, George L.

1979 Teotihuacan: Internal Militaristic Competition and the Fall of the Classic Maya. In: *Maya Archaeology and Ethnohistory*, N. Hammond and G. R. Willey eds., pp. 51-62, University of Texas Press, Austin.

Dagett, Richard

1987 Toward the development of the state on the north central coast of Peru. In *The origins and development of the Andean state*, eds Jonathan Hass, Shelia Pozorski, and Thomas Pozorski, pp.70-82. New Directions in Archaoelogy, Cambridge University Press, Cambridge.

D'Altroy , Terence N.

1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.

Davie, Michael R.

1931 *La guerre dans les sociétés primitives*. Payot, Paris.

Davies, C. Nigel

1973 *Los mexicas: Primeros pasos hacia el imperio*. UNAM, México.

Donnan, Christopher B. & Donnan McClelland

2000 Moche *Fineline Painting : Its Evolution and its Artists*. Fowler Mueum of Cultural History, Los Angeles.

Durán, Fr. Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme escrita en el siglo XVI*. A. M. Garibay ed., 2 vols., editorial Porrúa México.

Feinman, Gary M.

1997 Thoughts on New Approaches to Combining the Archaeological and Historical Records. *Journal of Archaeological Method and Theory* 4 (3/4):367-77.

Flannery, Kent V.

1983 Zapotec Warfare: Archaeological Evidence for the Battles of Huitzo and Guiengola. In: *The Cloud People : Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, K. V. Flannery and J. Marcus eds., pp. 318-322, Academic Press, New York.

Flannery, Kent V., and Joyce Marcus (eds.)

1983 *The Cloud People: Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*. Academic Press, New York.

Graulich, Michel

2005 *Le sacrifice humain chez les Aztèques*. Fayard, Paris.

Grube, Nikolai, and Linda Schele:

1994 Kuy, the Owl of Omen and War. *Mexicon* 16 (1): 10-17.

Hassig, Ross

1988 *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*. University of Oklahoma Press, Norman.

Isaac, Barry L:

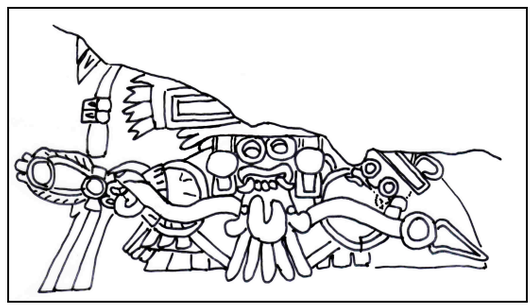
1983 The Aztec "Flowery War". A Geopolitical Explanation. *Journal of Anthropological Research* 39: 415-432.

Joyce, Arthur A.

2003 Imperialism in Pre-Aztec Mesoamerica: Monte Albán, Teotihuacan, and the Lower Río Verde Valley. In: *Ancient Mesoamerican Warfare*, M. K. Brown and T. W. Stanton eds., pp. 49-72, Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Kutscher, Gerdt,
1954 *Nordperuanische Keramic*. Monumenta Americana, I. Gber. Mann, Berlin.
Larco Hoyle, Rafael
2001(1938) *Los Mochicas*. Fundación Telefónica del Perú, Lima.
Linné, Sigvald
1941 Teotihuacan Symbols. *Ethnos* (3-4): 174-186.
Marcus, Joyce, and Kent V. Flannery
1996 *Zapotec Civilization : How Urban Society Evolved in Mexico's Oaxaca Valley*. Thames and Hudson, London.
Martin, Simon, and Nikolai Grube
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens: Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson, London.
McCafferty, Geoffrey G.
2003 Ethnic Conflict in Postclassic Cholula, Mexico. In: *Ancient Mesoamerican Warfare*, M. K. Brown and T. W. Stanton eds., pp. 219-244, Altamira Press, Walnut Creek, CA.
Monjarás Ruiz, Jesús
1976 Panorama general de la guerra entre los aztecas. *Estudios de Cultura Náhuatl* 12: 241-264.
Morley, Sylvanus G.
1946 *The Ancient Maya*. Stanford University Press, Stanford.
Nuttall, Zelia
1891 The atlatl or spear-thrower of the ancient mexicans. In: *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Vol. 3: 169-199, Washington D.C.
1892 On ancient mexican shields. *International Archiv fur Etnologie* V: 34-53.
Ochatoma Paravicino, José, and Martha Cabrera Romero
2001 Ideología religiosa y organización militar en la iconografía del area ceremonial de Conchopata. Catalogo de Exposición Centro Cultural el Monte, Sevilla enero-marzo 2001. Collección America, L.Millones éd., pp 173-210. Sevilla, Fundación el Monte.
2002 Religious Ideology and Military Organization in the Iconography of a D-Shaped Ceremonial Precinct at Conchopata. In *Andean Archaeology II. Art, Landscape, and Society*, eds Helaine Silverman and William H. Isbell, pp. 225-248. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
Palerm, Angel
1956 Notas sobre las construcciones militares y la guerra en Mesoamérica. *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia* 8: 123-134.
Peñafiel, Antonio:
1903 *Indumentaria antigua- armas, vestidos guerreros y civiles de los antiguos mexicanos* - of tip. Secretaría de Fomento, México.
Pontificia Universidad Católica del Perú (ed.)
1992-1995 *Arqueología de Cerro Sechín*, t. 1-2. Dirección Académica de Investigación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
Pozorsky, Shelia
1987 Theocracy vs. militarism: the significacne of the Casma Valley in understanding early state formation. In *The origins and development of the Andean state*, eds Jonathan Hass, Shelia Pozorski, and Thomas Pozorski, pp.15-30. New Directions in Archaoelogy, Cambridge University Press, Cambridge.
Proskouriakoff, Tatiana
1963 Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan, Part I. *Estudios de Cultura Maya* 3: 149-167.
Proulx Donald A.
1989 Nasca trophy heads: victims of warfare or ritual sacrifices? In *Cultures in Conflicts: Current Archaeological Perspectives*, ed. Diana C. Tkaczuk an d Brian C. Vivian, pp.73-85. Proceedings of the 20th Annual Chacmool Conference, University of Calgary Archaeological Association.
Puleston, Denis E., and Donald W. Callender
1967 Defensive Earthworks at Tikal. *Expedition* 9: 40-48.
Rands, Robert L.
1952 *Some Evidences of Warfare in Classic Maya Art*. Unpublished Ph.D. Dissertation, Columbia University, New York.
Redmond, Elsa M., and Charles S. Spencer
1983 The Cuicatlán Cañada and the Period II Frontier of the Zapotec State. In: *The Cloud People : Divergent Evolution of the Zapotec and Mixtec Civilizations*, K. V. Flannery and J. Marcus eds., pp. 117-120, Academic Press, New York.
Riese, Berthold
1984 Kriegsberichte der Klassischen Maya. *Baessler-Archiv* 30: 255-321.

Ruppert, Karl, J. Eric Thompson, and Tatiana Proskouriakoff
1955 *Bonampak, Chiapas, Mexico*. Carnegie Institution of Washington, Publication 602, Washington D.C.
Sarmiento de Gamboa, Pedro
1907 [1572] *History of the Incas*. Translated and edited, with notes and an introduction by Clements R. Markham. Hayklut Society, Cambridge.
Schele, Linda
1984 Human Sacrifice among the Classic Maya. In: *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, E. H. Boone ed., pp. 7-48, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
Schele, Linda, and David Freidel
1990 *A Forest of Kings: The Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow, New York.
Séjourné, Laurette
1982 *La pensée des anciens Mexicains*. Maspero, Paris.
Seler, Eduard:
1889 Almexikanische Schmuck und soziale une militärische Rangabzeichen. *Zeitschrift für Ethnologie* XXI: 69-85.
1890 Almexikanische Wurfbretter. *Internationale Archiv für Ethnographie* III: 137-148.
1892 Almexikanische Schilde. *Internationale Archiv für Ethnographie* V: 168-172.
Silverman, Helaine, and Donald A. Proulx
2002 *The Nasca*. Blackwell Publishers, Malden and Oxford.
Stuart, David
2000 "The Arrival of Strangers": Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History. In *Mesoamerica's Classic Heritage*, D. Carrasco, L. Jones, and S. Sessions eds., pp. 465-513. University Press of Colorado, Boulder, Colorado.
Sugiyama, Saburo
1989 Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico. *American Antiquity* 54(1): 85-106.
Sugiyama, Saburo, and Cabrera Castro, Rubén
2000 Noticias: El proyecto Pirámide de la Luna: algunos resultados de la segunda temporada 1999. *Arqueología* 23:161-172.
Taube, Karl A.
1992 The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan. *RES:* 21:53-87.
Thompson, J. Eric
1954 *The Rise and Fall of Maya Civilization*. University of Oklahoma Press, Norman.
Tozzer, Alfred M.
1957 *Chichen Itza and Its Cenote of Sacrifice*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 1 and 12, Harvard University, Cambridge.
Trejo, Silvia (ed.)
2001 *La guerra entre los antiguos mayas. Memoria de la Primera Mesa Redonda de Palenqu*e. INAH, Mexico.
Verano, John W.
2001 War and death in the Moche World: Osteological evidence and Visual Discourse. In *Moche Art and Archaeology in Ancient Peru*, ed. Joanne Pillsbury, pp.111-126. Studies in the History of Art, 63. National Gallery of Art, Washington, and Yale University Press, New Haven and London.
Webster, David L.
1972 *The fortification of Becan, Campeche, México*. Ph.D. Dissertation, University of Minnesota.
Wilson, David J.
1987 Reconstructing patterns of early warfare in the Lower Santa Valley: new data on the role of conflict in the origins of complex north coast society. In *The origins and development of the Andean state*, eds Jonathan Hass, Shelia Pozorski, and Thomas Pozorski, pp.56-69. New Directions in Archaoelogy, Cambridge University Press, Cambridge.



EL CARÁCTER GUERRERO DE TLÁLOC EN TEOTIHUACAN.

Aurélie Couvreur

Tláloc, el dios azteca de la lluvia y la tierra tiene un famoso antepasado en la metrópoli clásica de Teotihuacan, con quién comparte afinidades tanto iconográficas cómo simbólicas. De hecho, existen numerosas imágenes de un personaje cuyos rasgos físicos son los de tal dios azteca: círculos oculares, labio superior con extremidades encorvadas y colmillos; portando, asimismo, algunos de sus atributos característicos, el rayo-serpiente y la olla adornada con su efigie.

El dominio del Tláloc en Teotihuacan incluía sin duda el control de las lluvias y otros fenómenos vinculados con las tormentas tropicales así como, muy probablemente, el mundo telúrico. Sin embargo, mientras que el dios azteca no es conocido por sus vínculos con el mundo bélico, resulta que el Tláloc de Teotihuacan presenta relaciones con los guerreros de la antigua ciudad. En este contexto, resulta interesante ver con mayor detalle lo que pasa con ese rasgo iconográfico y simbólico que parece no haber cruzado el largo periodo temporal que separa la cultura teotihuacana (1 d.C.- 650 d.C.) de la azteca (1250 d.C.-1521 d.C.).

Los Guerreros Teotihuacanos y Tláloc

¿ Cómo Reconocer a un Guerrero Teotihuacano?

Una de las especificidades iconográficas de Teotihuacan es su aparente desinterés por los temas políticos y militares. A diferencia de lo que se observa, por ejemplo, en la iconografía maya, hasta ahora, no se conoce ninguna imagen teotihuacana que pueda representar a un gobernante de la metrópoli o a un jefe militar, ni tampoco escenas de batalla o sumisión. Aún cuando durante una buena parte del siglo veinte la discreción [1] de la imaginería guerrera fue interpretada como un testimonio de "pacifismo" (Armillas 1945; Caso 1942: 133; Covarrubias 1957, 1967: 129-130 ; Linné 1941: 177; Séjourné 1982), hoy en día resulta claro que dicha reputación es falsa.

El « Ejército » Teotihuacano de la Pirámide de la Serpiente Emplumada.

Uno de los argumentos a menudo considerados como una prueba fehaciente de la existencia de un estrato militar en Teotihuacan es el descubrimiento de decenas de esqueletos con adornos claramente guerreros en depósitos acondicionados dentro y alrededor de la Pirámide de la Serpiente Emplumada, y el de por lo menos cinco individuos sacrificados en entierros-ofrendas de la Pirámide de la Luna, algunos de ellos llevando adornos similares a los ya mencionados (Cabrera et al. 1988: 123; Sugiyama 1989: 104; 2002: 186; Sugiyama y Cabrera 2000).

Tales cuerpos, todos de sexo masculino, estaban adornados con collares de maxilares [2], una rodela dispuesta en la parte baja de la espalda y numerosas puntas de proyectiles que se encontraron asociadas a ellos[3]. La posición de los miembros superiores indica que, al ser depositados en las fosas, estaban atados, lo que, junto con la reagrupación y el carácter sistemático de los entierros, nos da indicios de que dichos individuos fueron sacrificados. Según los datos estratigráficos, todos los depósitos fueron acondicionados justo antes de la construcción o la ampliación de las pirámides.

Tal como lo señala Manzanilla (2002: 8-9), sin más datos objetivos al respecto, es preciso no confundir a los individuos encontrados sacrificados en dichas estructuras con los miembros de un ejército teotihuacano. De hecho, ni el estudio de sus mutilaciones e incrustaciones dentarias, ni los recientes análisis de isótopos de oxígeno confirman que se trate efectivamente de teotihuacanos (Serrano et al. 1993; White et al. 2002). Además, dadas las costumbres mesoamericanas en la materia, resulta mucho más verosímil que dichos personajes fuesen guerreros extranjeros capturados en el transcurso de una, o varias, batallas por el ejército teotihuacano y, luego, sacrificados con ocasión de la construcción del edificio [4] [5]. En todo caso, resulta claro que los atributos de los ya citados entierros constituyen pruebas suficientes de que los teotihuacanos se preocupaban por cuestiones bélicas.

El Traje y los Adornos de los Guerreros Teotihuacanos Vistos desde fuera de la Metrópoli.

Como ya se dijo, la iconografía de la guerra en Teotihuacan dista mucho de ser explícita. En realidad, las representaciones más instructivas sobre la apariencia de los guerreros teotihuacanos no provienen de la metrópoli del altiplano, sino de la región guatemalteca de El Petén. En dicha región, hacía el fin del siglo cuatro de nuestra era, personas sin duda originarias del México central

llegaron y, tal como lo atestiguan la iconografía y la epigrafía maya de la época, fundaron dinastías en varias ciudades. Así, por ejemplo, el texto de la Estela 31 de Tikal relata el arribo y la toma del poder, en 378 d.C., por individuos de origen mexicano (Martin y Grube 2000: 29-31; Proskouriakoff 1993: 4-15; Stuart 2000: 472-481). La iconografía de dicha estela esta igualmente vinculada con aquellos acontecimientos, ya que el señor de Tikal representado, Siyah Chan K'awil [6], descendiente de los recién llegados, presenta rasgos mexicanos y está acompañado por dos guerreros cuyos perfiles y adornos son típicamente teotihuacanos (Fig. 1): llevan cascos de pequeñas placas (*platelets helmets*) en estilo teotihuacano, collares de conchas bivalvas y se encuentran representados a la manera mexicana.



Figure 1-1: Guerreros con adornos teotihuacanos. Estela 31 de Tikal (parsonajes laterales). Dibujo del autor según Stuart (2000: figure 15.2)

Además, tales guerreros portan lanza-dardos, que no es una arma maya, y escudos con representaciones de los rasgos faciales del Tláloc teotihuacano y su tocado de borlas.

Por último, las tres bandas que se encuentran atadas a su adorno dorsal, que pueden representar colas de coyotes [7], remiten a los adornos que aparecen en el tocado de los personajes con anillos de Tláloc que se observan en los murales de Atetelco (Fig. 2). Esta estela nos proporciona datos valiosos sobre los trajes de los guerreros teotihuacanos, ya que cada uno de estos atributos aparece en la iconografía teotihuacana sin que su carácter guerrero sea sistemáticamente perceptible. Por ejemplo, en las imágenes teotihuacanas, los personajes que llevan el casco de pequeñas placas no se encuentran asociados a armas ni a ningún otro emblema guerrero.



Figure 1-2: Personaje con anillos de Tláloc. Pintura mural de Atetelco (patio blanco, pórtico 3, mural 4). Fotografía de B. de la Fuente, en Fuente (1995:I.1:223, lám. 24).

Sin embargo, el traje del personaje de la estela de Tres Islas (Fig. 3) confirma que dicho tocado tiene que ver con el dominio guerrero, ya que este hombre porta un haz de dardos en una mano.

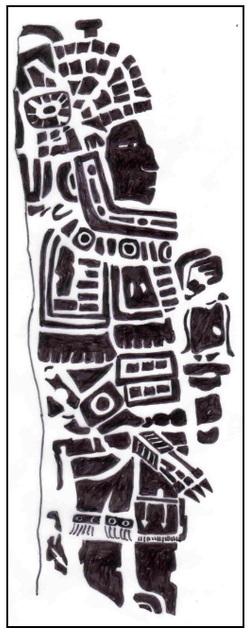


Figure 1-3: Personaje con adornos teotihuacanos. Estela de Tres Islas. Dibujo del autor según Green et al. (1972:209, pl. 97).

Es también de Tikal que proviene otra representación de guerreros teotihuacanos armados. Se trata de una vasija, proveniente del Depósito Problemático 50 de Tikal (Fig. 4), en la cual está representado un cortejo de guerreros y dignatarios teotihuacanos que salen de un sitio mexicano (como lo atestigua la arquitectura en talud-tablero del templo que dejan) y se dirigen a un sitio que presenta rasgos a la vez mexicanos (el talud-tablero) y mayas (el techo con esculturas de Chac en las extremidades, lo que remite al estilo Puuc).

Los guerreros llevan tocados con plumas, túnicas identificadas por Séjourné (1966c: 106-112) como trajes de algodón acolchonado, lanza-dardos y haces de tres dardos. Por su parte, los dignatarios portan una vasija cilíndrica trípode, que es una forma característica de la cerámica teotihuacana, y el tocado de borlas que, muy probablemente, es un tocado teotihuacano vinculado con la detentación del poder (Millon 1973, 1988; Paulinyi 2001: 23), y con Tláloc (Armillas 1945: 48, lám. IId y IIe; Caso 1972: 253; Linné 1934: fig. 21; Séjourné 1966a: fig. 41, 49; Taube 1983: fig. 18b; von Winning 1987: 1: cap.7: fig. 11d). El mandatario con anillos oculares y el adorno nasal con colmillos de Tláloc representado sobre la Estela 11 de Yaxhá (Greene et al. 1972: pl. 163) lleva dicho tocado y blande una lanza.



Figure 1-4: Procesión de guerreros y dignatarios teotihuacanos. Vásija del Depósito Problemático 50 de Tikal. Dibujo de N. Latsanopoulos según Culbert (1993: Fig. 128a).

Las imágenes contemporáneas de Teotihuacan designan entonces como adornos guerreros los elementos siguientes: el casco de pequeñas placas, el lanza-dardos, el haz de tres dardos y el traje "de algodón acolchonado".

Tláloc y los adornos y emblemas guerreros.

Una vez conocidos los atributos de los guerreros teotihuacanos por medio de las imágenes del Petén, resulta claro que tales elementos están igualmente presentes en las imágenes teotihuacanas (aunque su carácter marcial no sea siempre acentuado), y que cada uno de ellos presenta vínculos con Tláloc.

El Lanza-dardos.

Dicha arma está blandida por figuras de cánidos (con anillo ocular) (Fig. 5) y aves en Atetelco (Fig. 6) y por Tláloc en Tetitla (Fig. 7) y Tepantitla (Fig. 8).



Figure 1-5: Cánido antropomorfa armado. Pintura mural de Atetelco (patio blanco, pórtico 1) (Fuente 1995:I.1:206, fig. 18.2).



Figure 1-6: Ave antropomorfa armado. Pintura mural de Atetelco (patio blanco, pórtico 3). Dibujo de D. Ongay Muza, en von Winning (1987:1: cap.7: fig.3 b).

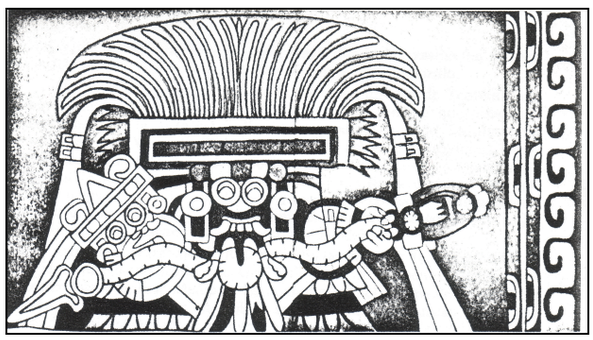


Figure 1-7: Tláloc con lanza-dardos y olla-Tláloc. Pintura mural de Tetitla (corredor 21). Dibujo de D. Ongay Muza, en von Winning (1987:1: cap.6, fig. 7).

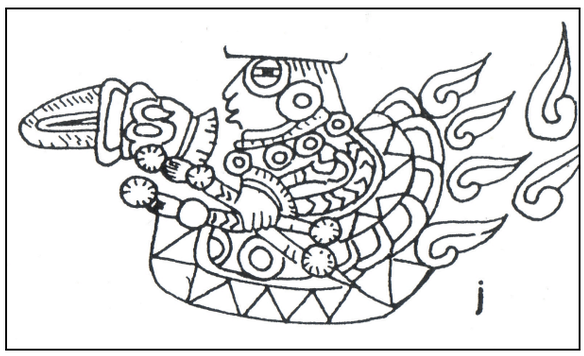


Figure 1-8: Personaje con anillos de Tláloc llevando un lanza-dardos. Pintura mural de Tepantitla (patio 9). Dibujo de D. Ongay Muza, en von Winning (1987:1: cap.7, fig. 1j).

Fuera de Teotihuacan, algunos personajes con rasgos tlalocoides, como anillos oculares, boca con colmillos y/o tocado de borlas, portan lanza-dardos (Fig. 9).

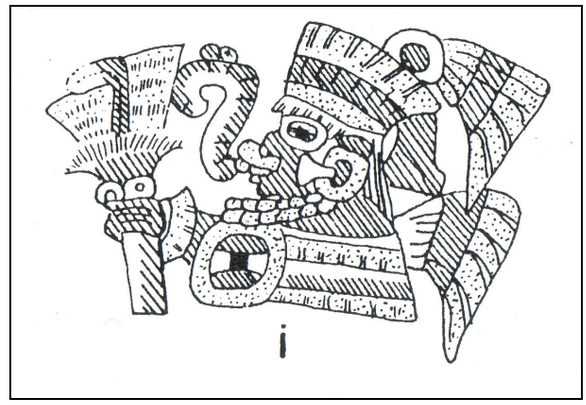


Figure 1-9: Personaje con anillos de Tláloc llevando un lanza-dardos. Vásija del entierro 10 de la estructura 5-D-34 de Tikal (detalle). Dibujo de D. Ongay Muza, en von Winning (1987:1: cap.7, fig. 1i).

Sin embargo, no siempre que aparezca Tláloc blandiendo un lanza-dardos, se denotará su carácter guerrero. No cabe duda, por ejemplo, de que en la pintura del corredor 21 de Tetitla (Fig. 7), dicha arma simboliza al rayo del dios; pues, en dicha imagen, el lanza-dardos equivale claramente al bastón serpentiforme del dios (como lo atestiguan la forma ondulada del dardo que dispara la divinidad y la olla con su efigie que mantiene en la otra mano). Es posible que el lanza-dardos de la pintura de Tepantitla (Fig. 8) haya sido también considerado como un objeto que dispara el fuego celeste, puesto que el busto de la deidad se encuentra rodeado de llamas [8]. Así pues, es probable que, cuando Tláloc se encuentra armado de un lanza-dardos, su arma haga referencia más precisamente al rayo que dispara. No obstante, ello no quiere decir que dicho cetro no tenga relación con la guerra. De hecho, en el *Título de Totonicapán* (1983: fol.21r: 188, también fol.12r: 179), se cuenta que los quiches vencieron a sus enemigos gracias al rayo y a otros fenómenos atmosféricos, lo que indica que, durante el posclásico, el rayo estaba considerado como una eficaz arma mágica. Todavía, entre los tzotziles contemporáneos de San Pedro Chenalhó, se dice que el rayo es el *wayhel* (doble-nagual) y arma de Anhel, el dios de la lluvia (Guiteras Holmes: 1961: 302).

Dado lo anterior, no se puede excluir la posibilidad de que su lanza-dardos fuera también concebido como una arma guerrera. Sobre todo si consideramos que, tal como lo veremos a continuación, Tláloc se encuentra vinculado con otros de los emblemas guerreros mencionados.

El casco de pequeñas placas.

Gracias a la Estela 31 de Tikal (Fig. 1) y la de Tres Islas (Fig. 3), ha sido posible notar que los ya citados yelmos, claramente pertenecientes al traje de los guerreros teotihuacanos, presentan, por lo menos, dos variantes. La primera, consistente en un casco con protector facial, aparece frecuentemente en figurillas teotihuacanas (Berrin y Pasztory 1993: cat. n°96 ; Seler 1915: abb. 48; von Winning 1987: 1: cap.7: fig.4) que, hasta donde sé, no se encuentran nunca armadas; lo que, una vez más, atestigua la discreción de los temas guerreros en la

metrópoli. La segunda está formada por un yelmo zoomorfo de pequeñas placas que no representa un animal real. De hecho, se trata de un ser que presenta una dentición que, por la forma de su colmillo central, recuerda a la de la serpiente, mientras que, como lo nota Paulinyi (2001: 4-5), su oreja redondeada remite a la cabeza de un felino [9].

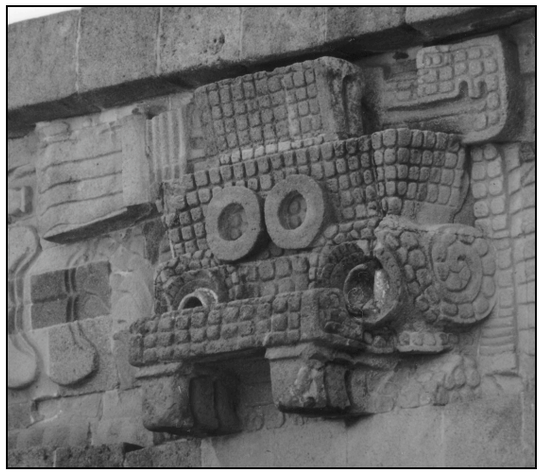


Figure 1-10: Cabeza-espiga de la Pirámide de la Serpiente Emplumada. Fotografia del autor.

En un artículo de 1992, Taube (1992: 60) propone relacionar los tocados de pequeñas placas de los guerreros teotihuacanos — y, en particular, el tocado zoomorfo — con las representaciones de cabezas de monstruos con la piel escamosa que aparecen en la famosa fachada de la Pirámide de la Serpiente Emplumada (Fig. 10).

La identificación de dichas cabezas — que además presentan dos anillos y una banda anudada sobre la frente, así como una placa bucal con colmillos — ha sido discutida por varios autores; algunos las vinculan con Tláloc (Armillas 1945: 57-58; Arreola 1922: 3-4; Gamio 1922: 1: 1: LXVI; Reygadas 1928: 166; von Winning 1987: 1: 69-70), mientras que otros rehúsan dicho cotejo (e. o. López Austin et al. 1991; Taube 1992: 59). Uno de los argumentos utilizados por estos últimos es que, dada su localización, el par de anillos frontales no puede ser identificado con los círculos que rodean los ojos de Tláloc. Es cierto que existen numerosos personajes teotihuacanos con dos anillos en la frente que no presentan ningún vínculo con el dios acuático (Langley 1986: 260-261; Seler 1915: 461). Además, como lo notan Séjourné (1962; 1969:251) y von Winning (1978: 13-14; 1987: 1: 120), en algunos casos, los anillos frontales corresponden o derivan de los atributos de la deidad mariposa de Teotihuacan.

Sin embargo, existen varios indicios concordantes que sugieren que el casco de pequeñas placas, así como dichos anillos frontales pueden remitir a los del dios de las aguas y de la tierra. Es preciso subrayar que, tal como lo apunta Séjourné (1959: 90; 1969: 264-265), los personajes que portan cascos de pequeñas placas (incluidos los zoomorfos) llevan a menudo anillos, pero ésta vez sobre los ojos (Berrin y Pasztory 1993: cat. n°96; Seler 1915: abb. 48; von Winning 1987: 1: cap.7: fig.4c, d, g, h). Y hasta donde sé, no se ha demostrado de manera convincente que los anillos oculares estén vinculados con la iconografía de una deidad diferente de Tláloc [10]. Eso quiere decir que los cascos con pequeñas placas y anillos de Tláloc pueden formar parte de un mismo traje, probablemente guerrero. En torno a la posibilidad de que los anillos frontales se vinculen con Tláloc, es preciso notar que, a veces, los anillos frontales teotihuacanos se asemejan a serpientes (Fig. 11; Storey 1992: fig. 3.4), lo que recuerda al aspecto serpentiforme que revestían ciertos anillos de Tláloc durante el posclásico (Fig. 12) (Caso 1972: 252).



Figure 1-11: Figurilla con anillos frontales serpentiformes (Séjourné 1959:fig. 68).

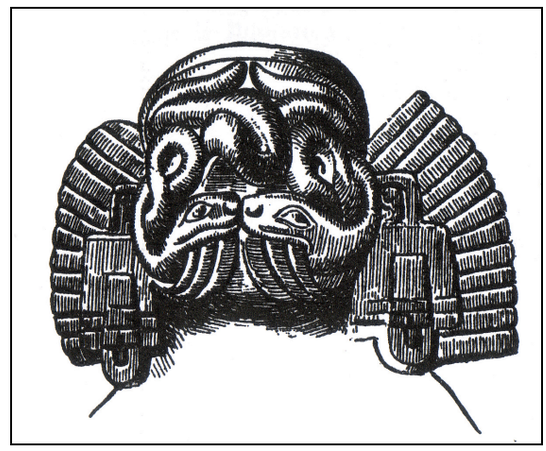


Figure 1-12: Rostro de Tláloc compuesto por dos serpientes. Estatua de piedra conservada en el Museum für Völkerkunde de Berlin (Seler 1963:1:86, fig. 299).

Pero, sobre todo, es preciso insistir sobre el hecho de que existe, por lo menos, una serie de esculturas de serpiente

posclásicas que, estando indiscutiblemente en relación con Tláloc, llevan los anillos del dios sobre la parte superior del cráneo. Se trata de unas de las cabezas de serpiente esculpidas al pie de la pirámide principal de México-Tenochtitlan: las del lado norte, el lado de Tláloc[11] (López Austin et al. 1991: 101, fig. 9).

Además, en el caso de las cabezas monumentales de la Pirámide de la Serpiente Emplumada de Teotihuacan, existe otro indicio determinante que indica su vinculación con Tláloc. Se trata de la barra con colmillos que aparece entre los dientes del monstruo (Fig. 10). Aun si ciertos autores consideren que se trata de un atributo de la llamada «Gran Diosa»[12], una deidad de rasgos iconográficos confusos, resulta claro que tal atributo corresponde a la conocida barra "nasal" característica del dios Tláloc (Caso 1942: 143; Langley 1986: 176; Séjourné 1982: 102).

En lo que concierne el tercer elemento de aquellas cabezas-espigas, la banda anudada, su identificación parece incierta. Tal como lo muestra von Winning (1987: 1: 151), dicha figura se asemeja a un objeto llamado *rociador*. En una vasija teotihuacana (Fig. 13; von Winning 1969: fig. 210), un personaje con anillos oculares lleva dicho instrumento que, en este caso, está ribeteado de puntos. Dicha característica se encuentra también en objetos modelados (Séjourné 1959: fig. 135b; Seler 1915: tafel XXXIV-2).



Figure 1-13: « Rociador » llevado por un personaje con anillos de Tláloc. Vasija estucada (von Winning 1969:fig. 210).

En un artículo reciente, Taube (2000: 294-8, fig.10.17) subraya que la combinación de la forma y de los puntos del *rociador* recuerda a una arma de ciertas deidades estelares y guerreras aztecas: el *xonecuilli*, un bastón encorvado identificado al rayo y a una constelación (Beyer 1969:506-8; *Códice Florentino* 1950-81: VII:cap.4:13; *Códice Magliabechiano* fol. 41v-42r, 61r, 89r; *Códice Vaticano A* 1964-7:lám. LXVIII; González Torres 1975: 122-124; Graulich 1999: 178; 2000: 336; Sahagún 1999: I: cap.10: 35, cap.14: 41). El hecho de que, en la vasija teotihuacana ya mencionada, un personaje con adornos de Tláloc porte el *rociador* no contradice la identificación propuesta por Taube; ya que en el posclásico, el rayo de Tláloc toma a veces la forma del *xonecuilli* (Pomar 2000[1582]: 162; Seler 1963: 1: 194).

Así, volviendo a las esculturas de la Pirámide de la Serpiente Emplumada, podemos señalar que, probablemente, tanto sus anillos frontales como su nariguera y, tal vez, su banda anudada se encuentran vinculados a Tláloc. Ello refuerza la probabilidad de que el dios teotihuacano de la lluvia y de la tierra tenga algo que ver con los guerreros de la antigua metrópoli.

El Haz de Dardos.

En la vasija del Depósito Problemático 50 de Tikal, los guerreros armados de lanza-dardos llevan un haz de tres dardos en una mano. Dicha combinación lanza-dardos/haz de jabalinas se encuentra también en las pinturas del patio blanco de Atetelco (Fig. 6). Sin embargo, las imágenes de dardos son más numerosas que las de lanza-dardos. Eso se explica, por una parte, por la frecuente destrucción de la parte alta de las pinturas, zona que, sin duda, contenía algunas representaciones de lanza-dardos (como probablemente en el patio norte de Atetelco, ver Fuente 1995 I. 1: 232, lám. 50). No obstante, el haz de dardos aparece también asociado con armas diferentes del lanza-dardos: un cuchillo sacrificial (Fig. 14, también Fuente 1995: I: 1: 211, fig. 18.7, 224, lám. 25), una pata felina con garras (Fig. 15) o un bastón (Fig. 16).



Figure 1-14: Personaje con anillos de Tláloc portando un cuchillo sacrificial y un dardo. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos, según Séjourné (1969: 201, photo 28).

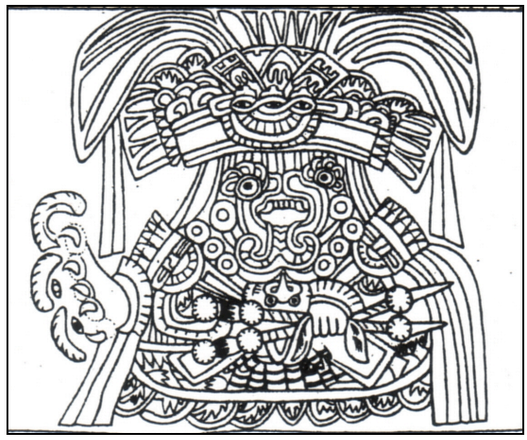


Figure 1-15: Jaguar antropomorfo llevando un haz de dardos y blandiendo una de sus garra. Pintura mural de Tepantitla (patio 9). Dibujo de Z. Paulinyi, en Paulinyi (2001:Fig. 12a).

El primer instrumento no puede ser considerado como un arma guerrera en sí. Sin embargo, dada su asociación al haz de dardos, es probable que el sacrificio por cardioctomía estuviera vinculado con la guerra; sobre todo si consideramos que, en Cacaxtla y entre los aztecas, la extracción del corazón a guerreros capturados por medio de un cuchillo tenía a veces lugar en el campo de batalla (*Códice Florentino* 1950-81: VIII: cap.17: 53; Foncerrada de Molina 1993: lám. XIV; Muñoz Camargo 1978: cap.6: 65). Dado que todos los personajes teotihuacanos que aparecen portando dicho cuchillo llevan los anillos oculares de Tláloc, es posible que tales anillos representaran adornos típicos de los sacerdotes sacrificadores de Teotihuacan.



Figure 1-16: Personaje con anillos de Tláloc blandiendo un bastón. Pintura mural de Atetelco (Patio blanco, pórtico 3, mural 3). Fotografía de B. de la Fuente, en Fuente (1995:I.1:224, lám. 26).

La pata felina con garras era probablemente otra arma sacrificial. Ya que, como se ve en el *Códice Nuttall* (lám. 83, Fig. 17), en el posclásico, se usaban manoplas que representaban garras felinas en el rito del "sacrificio gladiatorio".

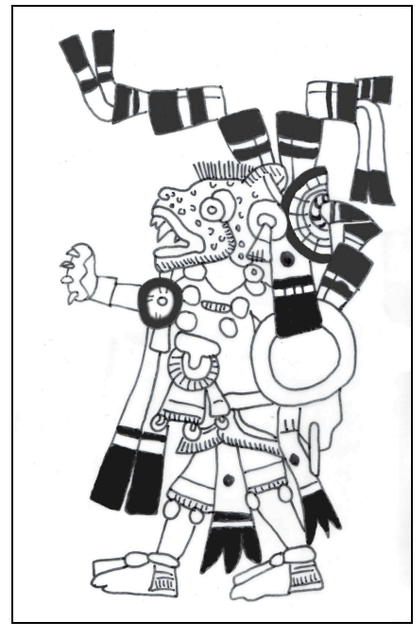


Figure 1-17: Guerrero jaguar blandiendo una garra. Pintura del *Códice Nutall* (lám. 83). Dibujo del autor según el facsímil.

En dicha imagen mixteca, los guerreros-jaguares que afrontan a un cautivo, amarrado por una cuerda a una piedra redonda y provisto con armas ficticias, le amenazan con sus garras felinas. La comparación formal entre el personaje de la derecha del *Códice Nuttall* y el jaguar de Tepantitla no deja de sorprender. Tal como lo subraya Graulich (1999: 284), los instrumentos utilizados en el gladiatorio tienen seguramente que ver con el nombre de *tlahuahuaque*, "los que rayan", que se daba a los adversarios guerreros-jaguares y guerreros-águilas del cautivo amarrado[13]. El sacrificio de una victima por rasguños de sacrificadores "águilas, leones y tigres" aparece incluso en textos guatemaltecos de principios del siglo XVIII (Ximénez 1929-1931: cap.28: 1: 78), y resulta verosímil que el instrumento de piedra con tres puntas que blanden a menudo los personajes de las vasijas mayas del periodo clásico se encuentre relacionado con este modo de sacrificio (Graulich 1999: 282-286; Helfrich 1973: 139-141). En este contexto, dada su asociación con el haz de dardos, se puede interpretar la pata felina con garras de Tepantitla como una arma. Dicha arma no está vinculada directamente con Tláloc, sino con un jaguar, un animal cuyos nexos iconográficos y simbólicos con Tláloc están bien documentados en Teotihuacan[14]. Además de dichos vínculos generales, resulta que en la citada pintura de Tepantitla, el dios acuático y telúrico figura precisamente arriba del jaguar, en el panel superior de la pintura. Es preciso añadir que los adornos que lleva aquí el jaguar son similares a los que ostenta un personaje con los anillos de Tláloc en unas de las pinturas publicadas por Millon (1988: fig. V.1, fig. V.8), ya que consiste en unas rodelas de hombro ornamentadas con dobles nudos, y un pectoral en forma de cruz con una cabeza invertida de ave.

No tenemos ninguna información valiosa sobre el bastón con el que un personaje que porta un haz de tres dardos hiere a un pájaro en las pinturas de Atetelco (Fig. 16). Es preciso apuntar que, en este caso, el personaje acompañado de tales armas ostenta los anillos oculares de Tláloc y, en su tocado, el "símbolo del año" que a veces aparece en el tocado del dios de la lluvia y la tierra (Armillas 1945: 49 ; Winning 1987: 1: 93) y el de los animales guerreros de Atetelco (Fig. 5 y 6).

El emblema "lechuza y armas" o "dardos y escudo con mano".

Aparte de sus representaciones en haces, los dardos figuran a menudo en un símbolo teotihuacano, generalmente llamado « emblema lechuza y armas » (Fig. 18 y 19).



Figure 1-18: Personaje con anillos de Tláloc, vinculado con el emblema "dardo y escudo con mano" y un ave. Vasija grabada. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos según Caso (1966: fig. 39b).

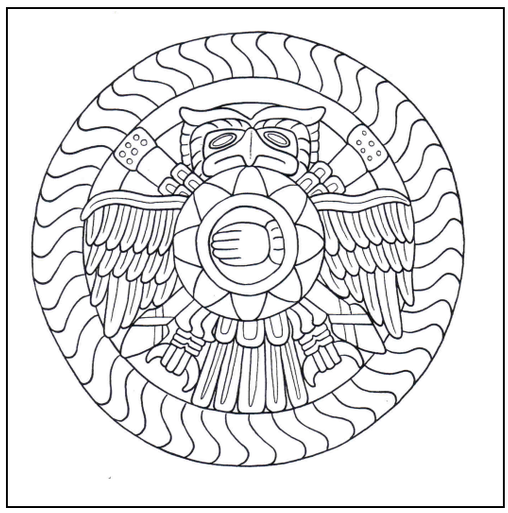


Figure 1-19: Ave y emblema "dardos y escudo con mano". Tapadera en cerámica. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos, según Berrin y Pasztory (1993: 247, cat. n°126).

A mi juicio, sería más adecuado designarlo como el "emblema dardos y escudo con mano", pues, a diferencia del ave, las jabalinas y un escudo adornado con una mano constituyen los elementos más recurrentes y, por ende, más característicos de dicho motivo (Séjourné 1966a: fig.87). Además, la identificación de tal animal como una lechuza es cuestionable, en ciertas representaciones se trata, sin duda, de una lechuza (Fig. 19) mientras que en otras su larga cresta y sus plumas verdes evocan un pájaro semejante al quetzal (Aguilera 2002; Fuente 1995: I: 2: 446, lám.2, 452, lám. 17-19).

En todo caso, la significación de este motivo continúa siendo incierta. Según von Winning (1987: 1: 85-91), tal motivo remite a la guerra o a un alto rango militar. Esta hipótesis es probable, pues el motivo en cuestión se encuentra siempre compuesto por armas y, por lo menos, una figurilla teotihuacana armada de un lanza-dardos que lleva tal signo sobre el pecho (von Winning 1987: 1: cap.7: fig. 9b).

Tal vez, el motivo de mano representado sobre el escudo central refuerza el carácter guerrero del emblema. En una vasija maya del Petén, fechada en la fase Tepeu 1 (600-700 d. C.), un señor maya lleva una lanza, un haz de tres dardos y un escudo adornado con tres manos (Fig. 20).

Es posible que sus adornos estén influenciados por los de Teotihuacan, sin embargo, queda claro que dicho escudo pertenece a un traje guerrero. En el posclásico, el motivo de mano tiene evidentes connotaciones guerreras. Se encuentra en los adornos del dios de la muerte, quien es un dios guerrero (*Codex Fejérváry-Mayer* 1992: lám. XVIII ; Solís y Leyenaar 2002: pl.152), en el collar de los Tzitzimitl, o sea los guerreros difuntos y las mujeres muertas en parto asimiladas a guerreras heroicas (*Códice Magliabechiano*, fol. 76r; Graulich 1991: 396; Pasztory 1983: pl.110, 114-115; Seler 1963, 1: 138-140), así como en la pintura facial de los dioses "Cinco" (*Macuilli*) (ver por ejemplo *Códice Vaticano B*, lám.78), guerreros muertos vinculados con el fin del día, el paraíso de

Tamoanchán y la noche (Graulich 1999: 392-401, 2000: 398-400; Seler 1963: 2: 31-32)[15]. Además, en un manuscrito conservado en la biblioteca nacional de Francia, un escudo adornado con una mano, muy similar al emblema teotihuacano, aparece en el traje de un dios Macuilli, o sea de una deidad guerrera (Seler 1963: 2: 82-83, fig. 70). Así, es posible que un motivo de mano extendida sobre un escudo confirme el carácter guerrero del emblema « dardos y escudo con mano ».

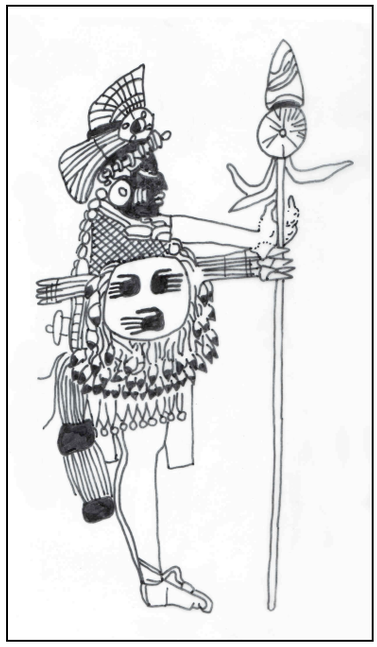


Figure 1-20: Guerrero maya llevando tres dardos y un escudo adornado con motivos de mano. Plato polimorfo proveniente del Petén central (Guatemala). Dibujo del autor según Hellmuth (1987:2:fig. 22).

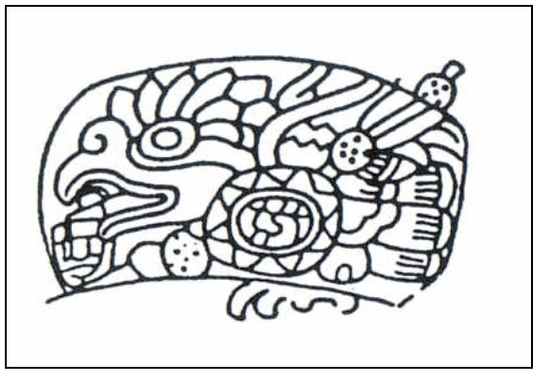


Figure 1-21: Ave y emblema « dardo y escudo con mano (?) ». Estela 31 de Tikal (detalle). Dibujo de D. Stuart, en Stuart (2000:fig. 15.16a).

Dicho símbolo teotihuacano aparece a menudo asociado a un personaje que porta adornos de Tláloc; ya sea los anillos oculares, la banda labial con colmillos o el tocado de borlas (Fig. 18 ; Berrin y Pasztory 1993: cat. n°134; Cabrera Castro 1998: vasija 5 ; Séjourné 1966a: 105, fig. 87). Los vínculos entre dicho símbolo y Tláloc parecen estrechos, pues ambos llegaron a Tikal al mismo tiempo; ya que aparecen juntos en las imágenes de la estela 31 y del Marcador de Tikal. En la Estela 31 de Tikal, un emblema "lechuza con armas" tal como se le representa en Teotihuacan figura en la insignia que porta el rey (Fig. 21), mientras que Tláloc aparece sobre el escudo de un guerrero (Fig. 1).

En el Marcador de Tikal, el emblema de Tláloc, compuesto por su banda labial y tres puntos alineados[16], y un emblema ligado al "lechuza y armas" teotihuacano se encuentran sobre las caras del medallón superior (Fig. 22a). Este último emblema, caracterizado por un ave, probablemente una lechuza, y un lanza-dardos es, con toda probabilidad, una versión del símbolo teotihuacano en la que el lanza-dardos sustituye al (o los) dardo(s)[17].

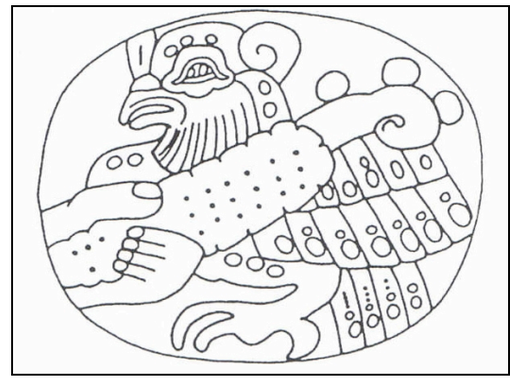


Figure 1-22a: El emblema "lechuza y arma" y el emblema de Tláloc en el Marcador de Tikal : sobre la cara del medallón. Dibujo de D. Stuart, en Stuart (2000:fig. 15.14i).

En el texto del Marcador de Tikal, que evoca probablemente la llegada de los citados guerreros de origen mexicano (Stuart 2000), figura también el emblema de Tláloc (F8) (Fig. 22b) junto con el "lanza-dardos y lechuza" (dividido en dos glifos: E9-F9).

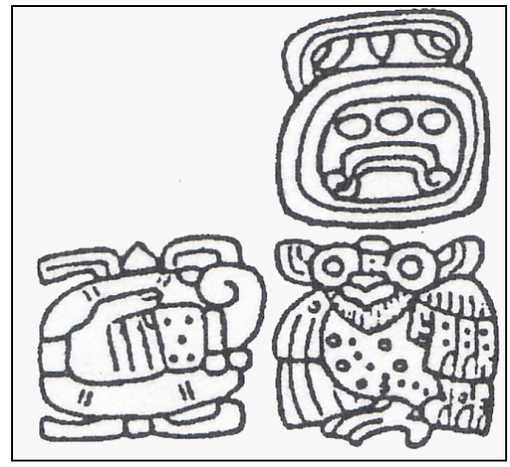


Figura 1-22b: El emblema "lechuza y arma" y el emblema de Tláloc en el Marcador de Tikal : en el texto (glifos E7-F8). Dibujo de P. Morales, en Stuart (2000:fig. 15.9).

El verbo que se refiere a estos dos símbolos mexicanos se leería « *tz'apah* » (E8), lo que significa clavar algo, hacer un hoyo y sembrar semillas en él, y evoca la acción de superponer objetos llanos o hincar un palo en el suelo (Barrera Vásquez 1991: 878; Schele 1990: 147).

Es delicado interpretar este pasaje; pero hasta donde se conoce hoy en día, parece ser que hace referencia a la implantación, en la tierra de Tikal, de algo que, a todas luces, está vinculado con el Tláloc teotihuacano y que tenía un carácter guerrero. Schele (1990: 148), Grube y Martin (2000: 80) consideran que el texto remite a la erección del monumento sobre el cual está grabado dicho texto, lo que corresponde bien a la costumbre maya de evocar, en el texto de una estela, la consagración del propio monumento. Además, es preciso recordar que el glifo « lanza-dardos y lechuza » y el glifo Tláloc adornan las caras del medallón de la escultura. No obstante, si dicha interpretación se justifica, no ofrece ninguna explicación en torno a la aparición excepcional del emblema de Tláloc en el contexto maya. ¿ Sería posible que el texto, además de remitir a la erección del monumento, evoque la implantación en el suelo maya (tal vez evocada por el verbo "*tz'apah*" en un sentido metafórico) de los guerreros teotihuacanos (quizás designados por el emblema "lechuza y armas"), viajando con o bajo la protección de su dios Tláloc (representado por su emblema) ? Nada permite confirmarlo, pero resulta claro que en tierras extranjeras, Tláloc seguía muy de cerca los pasos de los guerreros teotihuacanos.

Tláloc, protector de los guerreros teotihuacanos

A la luz de todos aquellos elementos, los vínculos iconográficos entre Tláloc, las armas y los guerreros teotihuacanos parecen ser bastante claros. El hecho de que tal dios figure sobre la rodela de un guerrero es seguramente relevante a éste respecto.

Una de las hipótesis más frecuentemente usadas para explicar dicha afinidad es que Tláloc era el dios teotihuacano de la guerra o, por lo menos, de los guerreros (p. e. Pasztory 1997: 95-96; Taube 2000: 274; Von Winning 1987: 1: 79). Sin embargo, es preciso reconocer los límites de una deducción de este tipo, pues la presencia de un emblema sobre un escudo no indica necesariamente que dicho símbolo se vincula directamente a un dios guerrero. La cruz que llevaban los Cruzados en sus adornos — a la cual se compara a veces la imagen de Tláloc sobre la rodela de los guerreros de Tikal (Langley 1992: 257) — no es, por ejemplo, el emblema de un dios propiamente guerrero. Este comentario es también válido para el contexto mesoamericano posclásico, ya que el traje de cada deidad azteca (guerrera o no) incluía un escudo con las insignias que les eran propias [18] (*Códice Florentino* 1979: 1: fol. 10r-12v; Seler 1990-1996: 2: 220-69).

Además, existían probablemente otras deidades guerreras teotihuacanas, que parecen haber acompañado a los guerreros fuera de la metrópoli. Así, por ejemplo, me parece verosímil que el traje de los guerreros de la vasija de Tikal (Fig. 4), identificado como un vestido de algodón acolchonado represente, en realidad, la piel de un cautivo desollado. De hecho, la textura salpicada, el contorno hinchado, así como el grueso burlete del cuello que la caracterizan, son típicos del traje de piel que viste el dios desollado, no sólo en las imágenes del altiplano en posclásico temprano[19] (Fig. 23) y reciente (*Códice Vaticano B*: lám. 19, 39, 68, 92; Seler 1990-1996: 2: 167), sino también en Oaxaca durante el periodo clásico (Caso y Bernal 1952: fig. 402, 403, 406), o sea en una época contemporánea de la vasija de Tikal.

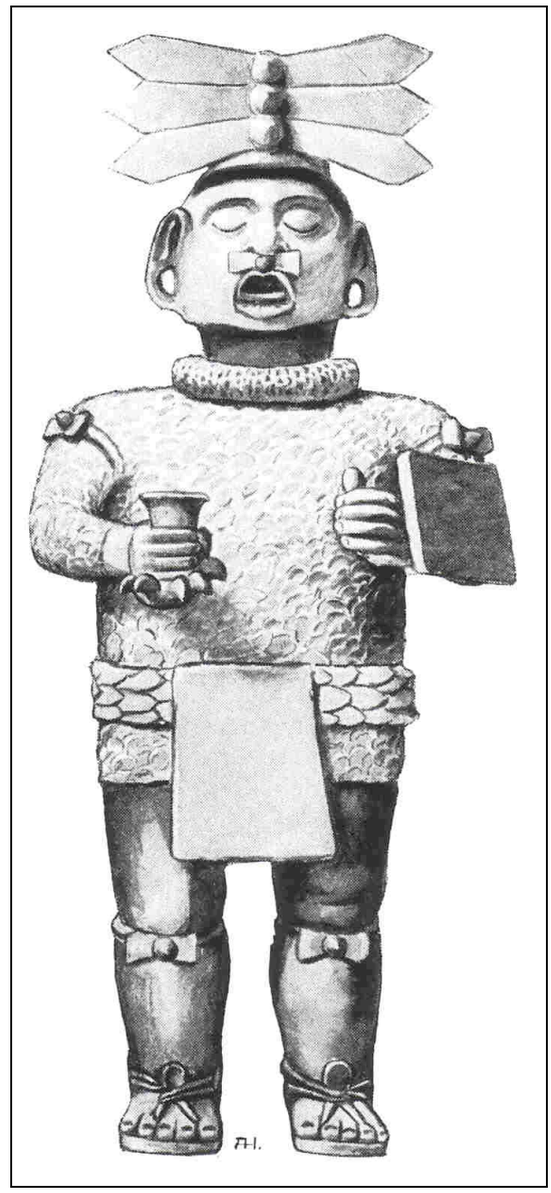


Figure 1-23: Xipe Totec, el dios desollado en el posclásico temprano. Figura de cerámica descubierta en Teotihuacan (Xolalpan) (Linné 1934:84, fig. 113).

Eso no quiere decir que cualquier vestido salpicado represente necesariamente una piel desollada, sino que simplemente, en el caso tratado, resulta muy probable. El hecho de que sea llevado por hombres con armas [20] puede ser aún más significativo, puesto que, en el posclásico, el dios desollado era una deidad eminentemente guerrera (Graulich 1999: 314-319; Pomar 2000[1582]: 167-169).
Así pues, la presencia de Tláloc fuera de la metrópoli junto con los guerreros no parece explicarse estrictamente por sus nexos con los guerreros. El hecho de que el dios

tenga vínculos tanto con los guerreros como con los emisarios que portan el tocado de borlas quienes, según la vasija de Tikal, tenían un papel tal vez más ligado a lo religioso, tiende a confirmarlo.

Otra hipótesis a considerar es que, tal como lo han sugerido Pasztory (1978: 134, 1988b: 290, 1997: 96) y López Austin (1989, citado por Ortiz Díaz 1993: 546), es posible, hasta probable, que haya existido una deidad que patrocinaba a cada pueblo, cada ciudad o cada barrio [21] desde tiempos antiguos y que Tláloc haya sido la deidad tutelar de Teotihuacan o, por lo menos, del grupo dirigente de la metrópoli. De hecho, es bien sabido que Tláloc es una de las deidades más importantes y omnipresentes al interior de la antigua ciudad. Además, resulta notable que, aunque este dios no fuese el único dios teotihuacano difundido fuera de la metrópoli[22], es claramente el más visible y aquel que dejó la huella más durable — desde un punto de vista tanto temporal como geográfico — en los niveles más altos de la sociedad, por lo menos en el caso maya. Por otra parte, el llamado tocado de borlas que lleva a menudo Tláloc (Armillas 1945: 48, lám. IId y IIe; Caso 1972: 253; Linné 1934: fig. 21; Séjourné 1966a: fig. 41, 49; Taube 1983: fig. 18b; von Winning 1987: 1: cap.7: fig. 11d) y que probablemente tiene que ver con la detentación del poder en Teotihuacán (Millon 1973: 296, 1988: 124; Paulinyi 2001: 23; von Winning 1984), fue adoptado por varios reyes mayas (p.e. Estela 32 de Tikal y Estela 11 de Yaxhá; Greene et al. 1972: pl. 163; Stuart 2000: fig. 15.3). En este contexto, resulta posible que sea antes que nada en su calidad de dios patrono de un grupo teotihuacano poderoso que Tláloc aparece sobre el escudo de los guerreros de la estela de Tikal.

Dicho esto, es preciso considerar que, dadas sus numerosas asociaciones con armas (casco de pequeñas placas, lanza-dardos, cuchillo sacrificial...) y con el emblema "dardos y escudo con mano", Tláloc tenía realmente un carácter guerrero lo que, a la luz de los datos posclásicos, puede sorprender. Sin embargo, si se consideran las cosas con mayor detalle, parece ser que el Tláloc posclásico tenía también algunos rasgos guerreros, o vínculos con el mundo guerrero, que, hasta ahora, han pasado inadvertidos.

Los indicios del carácter guerrero de Tláloc en el posclásico

En los textos...

El primer indicio se encuentra en el himno de Tláloc de los *Primeros Memoriales* (1997: 133, fol. 274v). En éste texto, el dios Nahualpilli, tal vez epíteto de Tláloc, es llamado *tequioa*, lo que significa "tiene una carga" y que es también un término usado para designar a un guerrero ilustre (Wimmer 2003). En el *Códice Mendoza* (fol. 67r), se da este nombre a los espías mandados, a la vanguardia, en las tierras enemigas. No es probablemente tampoco anodino que uno de los dioses íntimamente vinculado con Tláloc se llame Opochtli, o sea « izquierdo » o « zurdo », un epíteto que señala la región meridional y también una cualidad rara y solicitada para los guerreros, ya que se consideraba a los zurdos como guerreros valientes e invencibles (Castillo 1996: cap.69: 98; *Códice Florentino* 1950-81: I: cap.7: 37, II: cap.21: 53; Graulich 1999: 42). Ixtlilxochitl (1975-1977: 1: 273), afirma por su parte que Tláloc fue un « rey muy valeroso de los *quinametin* », un calificativo que le presenta a todas luces como un jefe político y militar. Dicha mención resulta sumamente interesante puesto que los *quinametin* eran considerados como los gigantes de eras cumplidas, quienes según el *Códice Florentino* (1950-81: X: cap.29: 192; Launey 1980: 273) vivieron al momento de la construcción de las pirámides de Teotihuacan o incluso las construyeron[23]. Además, resulta interesante señalar que, según los *Anales de Cuauhtitlán* (1945: 40), Nezahualcoyotl recibió de unos "diablos", que muy probablemente eran los Tlaloque (Contel 1999: 273), "la merced de que la ciudad [de Texcoco] caiga en [sus] manos".

De éste modo, parece ser que en las fuentes escritas el dios presentaba, aunque de manera disimulada, ciertos rasgos guerreros. Además, según el comentario de Ixtlilxochitl, dichos rasgos parecen vinculados a poblaciones antiguas, lo que concordaría bien con el Tláloc de Teotihuacan.

... y en las imágenes

Sin los textos aztecas, es muy verosímil que Tláloc hubiera sido considerado como una deidad con un aspecto guerrero más marcado. De hecho, si el rayo que blande se presenta a menudo como un bastón serpentiforme (p.e. *Códice Borbónico*: lám. 7, 23 a 26, 32, 35; *Códice Borgia*: lám.27, 28), se identifica a veces con una hacha (p.e. *Códice Borgia*: lám.27) o, más raramente, un *macuahuitl* (arma compuesta de navajas de obsidiana incrustadas en un palo) (*Códice Borgia*: lám. 20). Ahora bien, aun cuando representen al rayo, las hachas y los *macuihuitl* son, antes que nada, armas incluidas en el traje de los guerreros aztecas y de los sacrificadores[24] (*Códice Mendoza*: lám. LXV y ss.; *Códice Laud*: lám. I (XXIV); *Códice Vaticano A*: lám. LXXIV; …). Por otra parte, en la lámina IV (XLI) del *Códice Fejérváry-Mayer*, su hacha se termina por un pequeño gancho, lo que la identifica con un lanza-dardos.

Además, en algunas de las más raras imágenes, Tláloc aparece armado de otros equipos marciales. Así, en la lámina 25 del *Códice Borgia* y la lámina 70 de *Códex Vaticano B*, aparece blandiendo un lanza-dardos mientras que, en la otra mano, lleva un escudo y varias flechas. El comentarista del *Códex Mendoza* (p.e. fol. 7v) precisa sistemáticamente que éstos tres objetos son los « instrumentos de guerra ». Otro ejemplo se encuentra en el *Códex Nuttall* (lám.8), donde un guerrero con armas, llamado 9 Cipactli (Fig. 24) aparece representado con un yelmo de jaguar, anillos oculares y una de las pinturas faciales de Tláloc.

En el *Códice Cospi* (lám. XXII (L-23)), existe une representación de Tláloc en calidad de noveno señor "de la noche" (Fig. 25) en la cual el dios blande una hacha y porta un escudo y dardos. A veces, sólo la posición corporal del dios remite el combate; por ejemplo, en el

Códex Vindobonensis (lám. XXVII(26)), Tláloc aparece llevando un escudo y blandiendo una mazorca como si fuera una hacha.



Figure 1-24: Guerrero 9 Cipactli con adornos de Tláloc. Pintura del *Códice Nuttall* (1992:lám. 8).

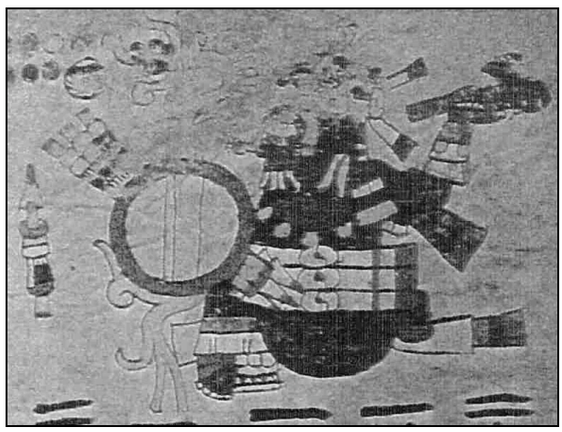


Figure 1-25: Tláloc armado de un escudo, un haz de dardos y una hacha. Pintura del *Códice Cospi* (1964-1967:lám. 22).

En un relieve posclásico del valle de Atlixco (Puebla), un personaje con los rasgos de Tláloc aparece armado de una lanza, un escudo y unos dardos (Urdapilleta Pérez y Urquiza Puebla 1997: 403, fig. 6). En una de sus efigies en cerámica, probablemente originaria de El Salvador, el dios lleva igualmente un haz de dardos (Navarrete 1996: 334, fig. 33b).

Algunas imágenes más antiguas completan este corpus. Así como lo subraya Langley (1992: 256), en las célebres pinturas de Cacaxtla, hay signos de Tláloc que acompañan a algunos de los guerreros mexicanos más importantes (Foncerrada de Molina 1993: lám. I y XIV). La sala tolteca del Museo Nacional de Antropología de México hospeda, por su parte, la escultura de un personaje cuyos rasgos distintivos son una lanza y los anillos oculares de Tláloc (Fig. 26).



Figure 1-26: Guerrero tolteca con anillos de Tláloc. Escultura de piedra conservada en el Museo Nacional de Antropología de México (Tozzer 1957:fig. 223).

Sobre las paredes de una vasija tolteca del mismo museo, Tláloc empuña una cabeza humana cortada, un trofeo guerrero por excelencia (Fig. 27).

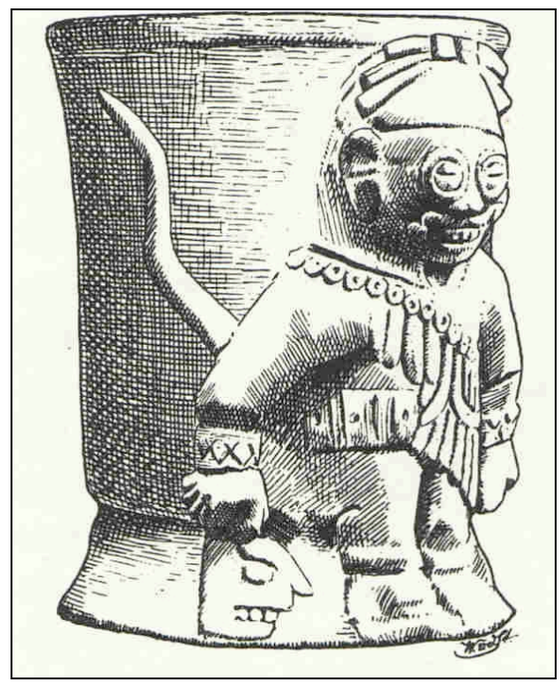


Figure 1-27: Tláloc llevando una cabeza-trofeo. Vasija tolteca conservada en el Museo Nacional de Antropología de México (Seler 1915:abb. 262).

Por último, es preciso también mencionar que una vasija antropomorfa en estilo mixteca-puebla representa a un guerrero cuyos rasgos faciales son los de Tláloc (Fig. 28)[25].

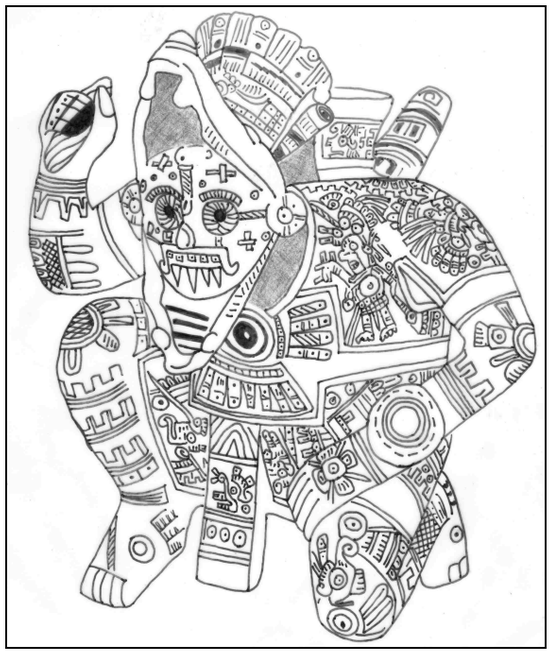


Figure 1-28: Guerrero con rasgos de Tláloc. Vasija en estilo Mixteca-Puebla. Dibujo del autor según *Rediscovered Masterpieces*... (1985: fig. 178).

Parece entonces que, aunque el carácter guerrero de Tláloc en el posclásico sea particularmente discreto, tanto los textos como la iconografía sugieren su existencia.

Consideraciones finales

Dada la estética y la temática del arte teotihuacano, y la ausencia de exégesis específica, resulta muy difícil distinguir con precisión cuáles eran las relaciones que mantenían los guerreros con la deidad Tláloc. Mas, parece claro que, al menos, tales relaciones existían; ya que el dios Tláloc y personajes emparentados a él aparecen a veces armados o visualmente vinculados con armas, emblemas y adornos de los guerreros teotihuacanos, que identificamos gracias a las imágenes contemporáneas del Petén. No obstante, dentro de éste contexto, no se puede inferir que Tláloc haya sido el dios de la guerra, sino que era, de alguna manera, un dios (no probablemente el único) de los guerreros de Teotihuacan.

Aparentemente, no es la única clase de viajeros teotihuacanos con quien Tláloc tenía nexos; pues los dignatarios de la metrópoli, quizás no guerreros de Teotihuacan, como los de la vasija de Tikal, llevan su tocado de predilección, el tocado de borlas. Varios tipos de viajeros teotihuacanos, que tal vez se desplazaban juntos, se presentaban entonces bajo la protección de Tláloc. Eso puede indicar que Tláloc patrocinaba a todos los viajeros representantes la ciudad, tal vez en calidad de deidad tutelar de Teotihuacan. Otra opción es que Tláloc haya sido el dios tutelar del grupo que detentaba el poder en la metrópoli y que, por tal razón, viajaba y representaba a Teotihuacan fuera de sus muros.

Dicho eso, no se puede tampoco excluir que, en Teotihuacan, los numerosos vínculos que mantenía Tláloc con la esfera iconográfica marcial remitiera a su carácter guerrero. Como se le evidenció, existen algunos testimonios escritos aztecas que dejan entrever algunos aspectos marciales en su personalidad, sobre todo como personaje del pasado y emisario en las regiones foráneas (*tequioa*). En cuanto a las imágenes posclásicas en que aparece en actitud guerrera o con armas, se revelan más numerosas que lo previsto. Lo que no elimina la dificultad que implica el interpretarlas, pues si es cierto que, en ellas, se le presenta como una deidad capaz de golpear la tierra por medio de su rayo, es mucho menos evidente que se haga alusión a su aspecto guerrero.

Dadas las informaciones actualmente disponibles, parece poco probable que el papel de Tláloc fuera de la metrópoli y sus vínculos con los guerreros se aclare totalmente. Tal vez los adelantos en el desciframiento de la escritura maya nos proporcionarán datos valiosos al respecto... En todo caso, el posible carácter guerrero de Tláloc en Teotihuacan no debe ocultar la importancia y la preponderancia de sus apariciones como dios de las aguas, de la fertilidad agrícola y, probablemente, de la tierra.

Agradecimientos.

Dicho estudio fue preparado en el marco de mi tesis de doctorado, financiada por el contrato "Aspirant du FNRS" (Fonds National de la Recherche Scientifique, Bélgica). Quiero agradecer a Michel Graulich por sus preciosos comentarios, correcciones y sugerencias, a Maria Sala por su ayuda en torno a la epigrafía maya, a Grégory Pereira por la comunicación de documentos, informaciones y comentarios a propósito de los restos osteológicos teotihuacanos. Gracias a Nicolas Latsanopoulos por sus dibujos y sus valiosas sugerencias, a Roberto Martínez por haber revisado la versión española del manuscrito, así como a mi hermano Martin por sus dibujos.

Notes

[1] Aunque se conservan muchas representaciones teotihuacanas, nuestro conocimiento de sus temas iconográficos parece, muchas veces, ser insuficiente, pues la destrucción de las grandes estatuas que estaban en el cumbre de las pirámides del sol y de la luna y, más aún, de la parte alta de numerosas pinturas murales han limitado en gran medida la certitud de nuestras interpretaciones.

[2] No todos los collares estaban hechos con maxilares humanos. Algunos eran de cánidos y otros imitaciones de concha.

[3] En los entierros-ofrendas de la Pirámide de la Luna no se reporta rodela dorsal, pero sí collares de maxilares y puntas de proyectiles (Sugiyama y Cabrera 2000).

[4] En la Pirámide de la Luna, la presencia de víctimas sacrificiales forasteras es aún más evidente. De hecho, las 17 cabezas decapitadas del entierro 4 presentan

deformaciones cráneales que sugieren un origen maya o oaxaqueño (Grégory Pereira, comunicación personal 2003).

[5] Por ejemplo, uno de los informantes de Fernández de Oviedo (1959: 4: l.42: cap3: 381) afirma: "ni comemos ni sacrificamos a nuestros hijos ni parientes, sino de nuestros enemigos e de esclavos o forasteros".

[6] Anteriormente, dicho gobernante era llamado por la descripción formal de su glifo : « Cielo tormentoso » (*Stormy Sky*). Ahora, se utiliza la lectura fonética de su glifo, Siyah Chan K'awil, que significa « Nacido del cielo » (Martin y Grube 2000: 34).

[7] Véanse las discusiones de Millon (1988: 127) y Paulinyi (2001: 7-8), por ejemplo.

[8] Volutas similares emanan a veces de su bastón ondulado (ver Fuente 1995: I: 2: 436, lám. 1).

[9] Las figuras zoomorfas teotihuacanas presentan a menudo un carácter híbrido. Así, son casi innumerables los felinos con ojos emplumados y los cuerpos de serpientes dotados de patas con garras.

[10] Tal como lo admite Millon (1973: 302), a excepción de las vasijas con efigie de Tláloc, y algunas figurillas problemáticas, los anillos alrededor de los ojos son atributos constantes de Tláloc, cualquiera que sea su forma. Eso indica que se trata, antes que nada, de un atributo iconográfico de este dios.

En lo que concierne la identificación de Sejouré (1962), quien considera a los anillos como derivados de los ojos de mariposa, es preciso notar que, cuando se encuentran vinculados a motivos antropomorfos con atributos de mariposa, los anillos-ojos aparecen, a veces, emplumados y dispuestos sobre la frente (Séjourné 1966c: 181-189, fig. 124-130). Y, en consecuencia, no corresponden completamente con los anillos oculares de Tláloc; sobre todo si se considera que, en este caso, el adorno nasal que ostentan las figuras humanas no es la barra nasal con colmillos propia a Tláloc, sino el adorno nasal en forma de mariposa estilizada.

[11] En el lado sur, el de Huitzilopochtli, se encuentran cabezas de serpiente emplumada.

[12] Véanse, entre otros, los trabajos de Pasztory (1972: 11-13, 1976: 173) y Taube (1983: 110).

[13] Según Durán (1984: 1: cáp.9: 99), el nombre de dicho ritual es *tlauauanaliztli*, lo que significa "rayar, hacer líneas paralelas".

[14] Como lo señaló Seler (1912: 427), los cojinetes del jaguar en tecalli del British Museum aparecen como el emblema de Tláloc, es decir con tres puntos alineados y un labio con extremidades encorvadas (también Kubler 1972: 22). Podemos añadir que, cuando se está representado de frente, el hocico del jaguar es muy parecido al de Tláloc, con el labio encorvado, los colmillos y una lengua bífida prominente (Paulinyi 2001: 15). Ver entre otros Armillas (1945: 38), Caso (1972: 273).

[15] La sustitución del maxilar inferior por una mano extendida, que caracteriza a los dioses "Cinco" existe también en la epigrafía maya, ya que caracteriza la cabeza constituyendo el glifo *lah*, que indica el acabamiento y el número "cero" (Thompson 1950: 50, 137; Davoust 1995: 56). Entonces, parece ser que el motivo de la mano en la barbilla se vincula con el fin de los ciclos tanto en la zona maya de la época clásica como en el altiplano central posclásico, donde los dioses "cinco" se encuentran vinculados con la tarde y la noche (*Codex Borgia*, pl. 36-38; Graulich 1999: 216-217, 392-401; Seler 1963: 1: 102-107, 2: 31-32). Además, resulta posible que dicha sustitución se relacione también con los antepasados en ambos ámbitos culturales. De hecho, así como lo subraya Michel Graulich (comunicación personal 2002), la cara de la figura ancestral representada arriba de Siyah Chan K'awil en la Estela 31 de Tikal presenta precisamente una mano sobre la barbilla. Dados los acontecimientos a los cuales refiere dicha estela, se puede considerar que dicho antepasado haya sido el guerrero de probable origen teotihuacano que conquistó Tikal y fundó la dinastía a la cual pertenece Siyah Chan K'awil. La vinculación de los dioses aztecas "cinco" con los antepasados y el tiempo pasado se nota en sus relaciones con el Tamoánchan, el paraíso de las orígenes (Seler 1963: 1: 106-107, 2: 31-32).

[16] Su origen teotihuacano es indiscutible, ya que, en la iconografía de la metrópoli mexicana, tal motivo aparece plasmado en los escudos del dios y de sus sacerdotes (Caso 1972: 252-253; Fuente 1995: I. 1: 355: lám. 13 y 14 ; Hellmuth 1978: fig. 16; von Winning 1987: 2: 65-66). En los numerosos ejemplos teotihuacanos, se figura un tercer elemento, llamado « quinterno», bajo el labio.

[17] Según los especialistas de la epigrafía maya, existe aún otra versión glífica de tal emblema, compuesta esta vez de un lanza-dardos y de un escudo adornado con el glifo *cauac* (Grube y Schele 1994: 10 ; Stuart 2000). Según Grube y Schele (1994: 10), el escudo *cauac* y la lechuza están asociados a un mismo valor fonético (*ku*) y, por ende, pueden ser, en cierto modo, intercambiables. Tales investigadores consideran que el término *ku* tiene una connotación guerrera (Grube y Schele: 13-15). Para Proskouriakoff (citada por Coggins 1979a: 258-259; Proskouriakoff 1993: 11), el emblema « lanza-dardos-*cauac* » designa a guerreros forasteros llegados a Tikal y describe sus adornos « nacionales » : el lanza-dardos y el escudo con imagen de Tláloc. Esta ultima deidad hubiera sido trascrita por los Mayas como el monstruo acuático y telúrico maya, o sea el monstruo *cauac* (Coggins 1979a: 258-259). En el estado actual de conocimiento, no es posible determinar, con certitud, la significación de aquel símbolo en el contexto maya; mas es posible que se trate de un título.

[18] Los únicos dioses que no portan ningún escudo son : los Cihuapipiltin, es decir las mujeres heroicas muertas en parto, Tlazolteotl, la diosa de la suciedad quien pecó en el paraíso original (*Códice Vaticano A*, pl. 24: 65), y Amimitl, un dios de la caza. Cada uno tiene un carácter guerrero : las mujeres heroicas porque el parto se asemeja a una batalla y su muerte a la de un guerrero en el campo de batalla (CF VI: cap. 29: 161, cap. 33: 179); Tlazoltéotl por la misma razón; ya que la primera diosa quien pecó es también la primera que murió en parto (*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* 1985: 34); y Amimitl porque

la guerra y la caza son actividades equiparadas en el pensamiento mexicano (Graulich 1999: 173-85).

[19] Y en las regiones del Salvador y del Nicaragua donde emigraron los Nahua (Beyer 1965 [1919-1922] ; Fowler 1989: 234).

[20] No todos los personajes que portan dicho vestido tienen rasgos guerreros. Se puede considerar que la cabeza-trofeo humana lucida sobre el pecho de algunos de ellos (von Winning 1978) tiene connotaciones marciales, pero no se puede afirmar nada en torno al "dios gordo", ni a los personajes luciendo un ave en su tocado (Séjourné 1966c: 107-108, fig. 75-79; von Winning 1987: 1: 141-145). Por lo que se refiere a los sacerdotes con tocado de borlas y anillos de Tláloc de las pinturas saqueadas publicadas por Millon (1988: fig. V.1 a 9), su carácter guerrero no se encuentra acentuado, pero puede ser sugerido por pectoral en forma de cruz y la cabeza de ave invertida que ostentan dos de ellos (Millon 1988: fig. V.1, V.8).

[21] En torno a este tema, ver por ejemplo López Austin (1996:75-81).

[22] La deidad mariposa es otra deidad teotihuacana que aparece fuera de la metrópoli, sobre todo, en la región de Escuintla y los altiplanos guatemaltecos. El dios desollado teotihuacano (también llamado "dios con máscara") se encuentra representado en Cotzumalhuapa (Parsons 1967-1969: 2: 263, pl. 55e).

[23] Dicho pasaje no es muy explícito. Ha sido traducido de varias maneras : « Et ils ont bâti les pyramides du soleil et de la lune si énormes, tout comme des montagnes, c'est que c'est absolument incroyable de dire qu'elles ont été faites à la main : mais c'est qu'à l'époque vivaient encore des géants. » (Launey 1980: 273). « And they built the pyramids of the sun and the moon very large, just like mountains. It is unbelievable when it is said they are maid by hands, but giant still lived there then » (CF X: cap.29: 192). Sahagún (1999: lib.10: cap.29: 611) traduce: « Y los túmulos que hicieron al sol y a la luna, son como grandes montes edificados a mano, que parecen ser montes naturales y no lo son, y aun parece ser cosa indecible decir que son edificados a mano, y cierto lo son, porque los que los hicieron entonces eran gigantes ». También Graulich (1988: 65).

[24] Langley (1986: 84; 1992: 248-249) hace una reflexión comparable a propósito del carácter belicoso del bastón serpentiforme del Tláloc teotihuacano.

[25] Chac, el equivalente maya de Tláloc, aparece también a veces como guerrero (p. e. *Códice de Madrid*, lám. 32; Grube 2000: 437).

Referencias Citadas

Abreviaciones :

CONACULTA: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
IIA: Instituto de Investigaciones Antropológicas.
IIE: Instituto de Investigaciones Estéticas.
IIH: Instituto de Investigaciones Históricas.
INAH: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
UNAM: Universidad Nacional Autónoma de México.

Aguilera, Carmen
2002 Los quetzales en Teotihuacan. In *Ideología y politica a través de materiales, imagenes y símbolos, Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, editado por Maria E. Ruiz Gallut, pp. 399-410. IIA, IIE, UNAM, INAH, México.

Armillas, Pedro
1945 Los dioses de Teotihuacan. *Anales del Instituto de Etnología Americana* 6:35-61. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Cuyo, Mendoza.

Arreola, José Maria
1922 Explicación del simbolismo de la decoración arqueologica del Templo del Quetzalcoatl (la Ciudadela) de Teotihuacán. Mexico.

Barrera Vásquez, Alfredo (director)
1991 Diccionario maya; maya-español, español-maya. 2ª ed. Porrúa, México.

Berrin, Kathleen, Esther Pasztory (editores.)
1993 *Teotihuacan: Art from the City of the Gods*. Fine Arts Museums of San Francisco, Thames and Hudson, New-York.

Beyer, Hermann
1965 ¿Guerrero o dios ? Nota arqueológica acerca de una estatua mexicana del Museo de Historia Natural de Nueva York. *El México antiguo* 10:343-352.
1969 Conchas ornementadas, en juegos, de la Huasteca. Mexico. *El México Antiguo* 11:471-526.

Cabrera Castro, Rubén
1998 Ceramicas Teotihuacanas con motivos iconograficos. *Teotihuacan notes : Internet Journal for Teotihuacan Archaeology and Iconography*. Documento eletrónico, http://www.archaeology.la.asu.edu/teo/note/RC/notesI_5.htm.

Cabrera Castro, Rubén, George Cowgill y Saburo Sugiyama
1988 El proyecto Templo de Quetzalcoatl y la pratica a gran escala del sacrificio humano. In *La época clásica : nuevos hallazgos, nuevas ideas*, editado por Amalia Cardos de Mendez, pp. 123-146. Museo Nacional de Antropología, INAH, México.

Caso, Alfonso
1942 El paraíso terrenal en Teotihuacán. *Cuadernos Americanos* 1(6):127-136.
1972 Dioses y signos teotihuacanos. In *Teotihuacan : Onceava mesa redonda*, editado por la Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 249-275. México.

Caso, Alfonso y Ignacio Bernal
1952 *Urnas de Oaxaca*. INAH, México.

Castillo, Cristobal del
1966[1908] *Fragmentos de la obra general sobre la historia de los mexicanos*. Traducido por Francisco del Paso y Troncoso. Erandi, Ciudad Juárez.

Códice Borbónico
1991 [facsímil y comentarios] *El Libro del Cihuacoatl ; Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*. Introducción y comentarios por Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid ; Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz ; FCE, México.

Códice Borgia
1993 [facsímil y comentarios] *Los templos del cielo y de la obscuridad ; Oraculos y liturgia. Libro explicativo del llamado Códice Borgia*. Introducción y comentarios por Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid ; Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz ; FCE, México.

Códice Cospi (Cospiano; Códice de Bolonia)
1964-1967 In *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Corona Nuñez, 4, pp. 7-49. Secretaría de Hacienda y credito público, México.

Códice Fejérváry-Mayer
1964-1967 *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Corona Nuñez, 4, pp. 187-275. Secretaría de Hacienda y crédito público, México.

Códice Florentino
Veánse Bernardino de Sahagún (1950-1981).

Códice Laud
1964-1967 *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Coroña Nuñez, 3, pp. 317-409. Secretaría de Hacienda y crédito público, México.

Códice de Madrid
1967 [facsímil] *Codex Tro-Cortesianus ; (Codex Madrid) ; Museo de América ; Madrid*. Introducción por Ferdinand Anders. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz.

Códice Magliabechiano
1983 [facsímil]. *The Book of the Life of the Antient Mexicans*. Introducción por Zelia Nuttall, y estudio por Elizabeth Boone. 2 vols. University of California Press, Berkeley.

Códice Mendoza
1964-1967 In *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Corona Nuñez, 1, pp. 3-149. Secretaría de Hacienda y crédito público, México.

Códice Nuttall
1992 [facsímil] *Crónica Mixteca ; el rey 8 Venado, Garra de Jaguar y la dinastía de Teozacualco-Zaachila. Libro explicativo del llamado Códice Zouche-Nuttall*. Introducción y comentarios por Ferdinand Anders, Maarten Jansen, Luis Reyes García. Sociedad Estatal Quinto Centenario, Madrid ; Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz ; FCE, México.

Códice Vaticano A (Vaticano Latino 3738)
1964 In *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Corona Nuñez, 3, pp. 7-313. Secretaría de Hacienda y crédito público, México.

Códice Vaticano B (Vaticano Latino 3773)
1972 [facsímil]. Introducción por Ferdinand Anders. Akademische Druck-und Verlagsanstalt, Graz.

Códex Vindobonensis
1967 In *Antigüedades de México, basadas en la recopilación de Lord Kingsborough*, estudio y interpretación por José Corona Nuñez, 4, pp. 53-183. Secretaría de Hacienda y crédito público, México.

Coggins, Clemency
1979 Teotihuacan at Tikal in the Early Classic Period. *Actes du 42e congrès international des Américanistes* 8:252-269. Paris.

Contel, José
1999 *Tlalloc : l' « Incarnation de la terre » ; Naissance et métamorphoses*. 2 vols. Thèse de doctorat non publiée, dirigée par George Baudot, Institut Pluridisciplinaire d'Etudes sur l'Amérique Latine, Université de Toulouse-Le Mirail.

Covarrubias, Miguel
1957 *Indian Art of Mexico and Central America*. Alfred E. Knopf, New-York.
1967 *Mexico South ; the Isthmus of Tehuantepec*. Alfred A. Knopf, New-York.

Culbert, T. Patrick
1993 *The Ceramics of Tikal : Vessels from the Burials, Caches and Problematical Deposits*. University Museum Monograph, n°81. The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia.

Davoust, Michel
1995 *L'écriture maya et son déchiffrement*. CNRS Editions, Paris.

Durán, (Fray) Diego de
1984 *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*. 2 vols. 2ª ed. Porrúa, México.

Fernández de Oviedo, Gonzalo
1959 *Historia general y natural de las Indias*, editado por Juan Pérez de Tudela Bueso. 5 vols. Madrid.

Foncerrada de Molina, Marta
1993 *Cacaxtla, la iconografía de los Olmecas-Xicalancas*. Libro póstumo editado por Emilie A. Carreon Blaine. IIE, UNAM, Mexico.

Fowler, Jr, William R.
1989 *The Cultural Evolution of Ancient Nahuas Civilizations; The Pipil-Nicarao of Central America*. University of Oklahoma Press, Norman y London.

Fuente, Beatriz de la (coordordinadora)
1995 *La pintura mural prehispánica en México. I. Teotihuacán*. 2 vols. IIE, UNAM, México.

Gamio, Manuel (director)
1922 *La población del Valle de Teotihuacán*. 3 vols. Dirección de Antropología, Secretaría de Agricultura y Fomento, México.

González Torres, Yolotl
1975 *El culto a los astros entre los mexicas*. Secretaría de Educación Pública, México.

Graulich, Michel
1988 *Quetzalcoatl y el espejismo de Tollan*. Instituut voor Amerikanistiek, Anvers.
1991 Les grandes statues aztèques dites de Coatlicue et de Yollotlicue. In *Cultures et sociétés Andes et Méso-Amérique ; Mélanges en hommage à Pierre Duviols*, coordinado por Raquel Thiercelin, 1, pp. 375-419. Publications de l'Université de Provence, Aix en Provence.
1999 *Ritos Aztecas; Fiestas de las veintenas*. Instituto Nacional Indigenista, México.
2000 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. 2ª ed. Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres), Bruxelles.

Greene, Merle, Robert L. Rands y John A. Graham
1972 *Maya Sculpture; from the Southern Lowlands, the Highlands and Pacific Piemont, Guatemala, Mexico, Honduras*. Lederer, Street & Zeus, Berkeley.

Grube, Nikolai
2000 *Les Mayas; Art et Civilisation*. Könemann, Köln.

Grube, Nikolai y Simon Martin
2000 *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop, March 11-12, 2000, University of Texas at Austin*. Estados Unidos.

Grube, Nikolai y Linda Schele
1994 Kuy, the Owl of Omen and War. *Mexicon* 16 (1): 10-17.

Guiteras Holmes, Calixta
1961 *Perils of the Soul ; The World View of a Tzotzil Indian*. The Free Press of Glencoe, New-York.

Helfrich, Klaus
1973 *Menschenopfer und Tötungsrituale im Kult der Maya*. Monumenta Americana, No 9. Gebr. Mann, Berlin.

Hellmuth, Nicholas M.
1978 Teotihuacan Art in the Escuinta, Guatemala Region. In *Middle Classic America : A.D. 400-700*, editado por Esther Pasztory, pp. 71-85. Columbia University Press, New-York.
1987 *The Surface of the Underworld. Iconography of the Gods of Early Classic Maya Art in Peten, Guatemala*. 2 vols. Foundation for Latin American Anthropological Research, Culver City.

Ixtlilxochitl, Fernando Alva
1975-1977 *Obras Históricas*. Editado por Edmundo O'Gorman. 2 vols. IIH, UNAM, México.

Kubler, George
1972 The Iconography of the Feline in Central Mexico. In *The Cult of the Feline: a Conference in pre-Columbian Iconography, October 31st and November 1st, 1970*, editado por Elizabeth P. Benson, pp. 19-44. Dumbarton Oaks Research Library and Collections, Trustees for Harvard University, Washington, D.C.

Langley, James C.
1986 *Symbolic Notation at Teotihuacan : Elements of Writing in a Mesoamerican Culture at the Classic Period*. Bristish Archaeological Reports, International Series 313. Oxford.
1992 Teotihuacan Sign Clusters : Emblem or Articulation ? In *Art, ideology and the city of Teotihuacan*, *a Symposium at Dumbarton Oaks, 8th & 9th October 1988*, editado por Janet C. Berlo, pp. 247-279. Washington, D.C.

Launey, Michel
1980 *Introduction à la langue et à la littérature aztèques. Tome 2 : Littérature*. L'Harmattan, Paris.

Linné, Sigvald
1934 *Archaeological Research at Teotihuacan, Mexico*. The Ethnographical Museum of Sweden, N. S. Publication, Stockholm.
1941 Teotihuacan Symbols. *Ethnos* (3-4): 174-186.

López Austin, Alfredo
1989 Historia de Teotihuacán. In *Teotihuacán*, pp. 13-55. El Equilibrista, Citicorp, Citibank, México.
1996[1980] *Cuerpo humano e ideología ; las concepciones de los antiguos Nahuas*. 2 vols. 3ª ed. IIA, UNAM, México.
1998[1973] *Hombre-Dios ; Religión y política en el mundo náhuatl*. 3ª ed. IIH, UNAM, México.

López Austin, Alfredo, Leonardo Lopez Luján y Saburo Sugiyama
1991 The Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan : its Possible Ideological Signifiance. *Ancient Mesoamerica* 2:93-105.

Manzanilla, Linda
2002 Organización sociopolítica de Teotihuacán : lo que los materiales arqueológicos nos dicen o nos callan. In *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos, Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, editado por Maria Elena Ruiz Gallut, pp. 3-21. IIA, IIE, UNAM, INAH, CONACULTA, México.

Martin, Simon y Nikolai Grube
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens; Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya*. Thames and Hudson, London.

Millon, Clara
1973 Painting, Writing and Polity in Teotihuacan, Mexico. *American Antiquity* 38:294-313.
1988 A Reexamination of the Teotihuacan Tassel Headdress Insigna. In *Feathered Serpents and Flowering Trees*, editado por Kathleen Berrin, pp. 114-134. The Fine Arts Museum of San Francisco, San Francisco.

Muñoz Camargo, Diego
1978 *Historia de Tlaxcala [Crónica del siglo XVI]*. Comentarios por Alfredo Chavero. 2ª ed. Innovación, México.
Navarrete, Carlos
1996 Elementos arqueológicos de mexicanización en las tierras altas mayas. In *Temas mesoamericanos*, compilado por Sonia Lombardo, Enrique Nalda, pp. 305-352. INAH, CONACULTA, México.
Ortiz Díaz, Edith
1993 Ideología y vida doméstica. In *Anatomía de un conjunto residencial teotihuacano en Oztoyahualco*, editado por Linda Manzanilla, 1, pp. 519-547. IIA, UNAM, México.
Parsons, Lee A.
1967-1969 *Bilbao, Guatemala. An Archaeological Study of the Pacific Coast, Cotzumalhuapa Region*. 2 vols. Publication in Anthropology No 12. Milwaukee Public Museum, Milwaukee.
Pasztory, Esther
1972 The Gods of Teotihuacan : a Synthetic Approach in Teotihuacan Iconography. *Atti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti*, 1, pp. 147-159. Roma-Genova.
1974 *The Iconography of the Teotihuacan Tlaloc*. Studies in Pre-columbian Art and Archaeology No 15. Dumbarton Oaks, Washington, D. C.
1976 *The Murals of Tepantitla, Teotihuacan*. Garland, New-York.
1978 Artistic Traditions of the Middle Classic. In *Middle Classic Mesoamerica, A.D. 400-700*, editado por Esther Pasztory, pp. 109-142. Columbia University Press, New-York.
1983 *Aztec Art*. Harry N. Brahams, New-York.
1988 The Aztec Tlaloc: God of Antiquity. In *Smoke and Mist: Mesoamerican Studies in Memory of Thelma D. Sullivan*, editado por J. Kathryn Josserand, Karen Dakin, 1, pp. 289-327. Bristish Archaeological Reports No 402. Oxford.
1997 *Teotihuacan, an Experiment in Living*. University of Oklahoma Press, Norman y London.
Paulinyi, Zoltan
2001 Los señores con tocado de borlas; un estudio sobre el estado teotihuacano. *Ancient Mesoamerica* 12 (1):1-30.
Pomar, Juan Bautista
2000[1582] Relación de Texcoco. In *Poesía Náhuatl*, traducido y comentado por Angel Maria Garibay K., 1, pp. 149-219. IIH, UNAM, México.
Primeros Memoriales
Veánse Bernardino de Sahagún (1997).
Proskouriakoff, Tatiana
1993 *Maya History*. Libro póstumo editado por Rosemary A. Joyce. University of Texas Press, Austin.
Rediscovered Masterpieces of Mesoamerica: Mexico, Guatemala, Honduras
1985 Editions Arts 135, Boulogne, France.
Reygadas Vértiz, José
1928 Las últimas excavaciones en la zona archeológica de Teotihuacan. *Annaes do XX Congreso Internacional de Americanistas, Rio de Janeiro 20-30 de agosto de 1922* 2 (1):161-167.
Sahagún, (Fray) Bernardino de
1950-1981 *Florentine codex, General History of the things of New-Spain*. Traducido por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble. 13 vols. The School of American Research, Santa Fe y University of Utah, Utah.
1979 *Códice Florentino* [facsímil]. 3 vols. Archivo General de la Nación, México.
1997 *Primeros Memoriales*. Traducido por Thelma D. Sullivan. University of Oklahoma, Norman.
1999 *Historia general de las cosas de Nueva España*. Editado por Angel Maria Garibay. Porrúa, Mexico.
Schele, Linda
1990 *The Proceedings of the Maya Hieroglyphic Workshop, March 10-11, 1990, University of Texas at Austin*. Estados Unidos.
Séjourné, Laurette
1959 *Un palacio en la ciudad de los dioses [Teotihuacán] : Exploraciones en Teotihuacán 1955-58*. INAH, México.
1962 Un jeroglífico Teotihuacano. *Cuadernos Americanos* 124:138-157.
1966a *Arqueología de Teotihuacan : la cerámica*. Fondo de Cultura Económica, México.
1966b *El lenguaje de las formas en Teotihuacan*. México.
1966c *Arquitectura y pintura en Teotihuacan*. Siglo Veintiuno, México.
1969 *Teotihuacan, métropole de l'Amérique*. Maspero, Paris.
1982 *La pensée des anciens Mexicains*. Maspero, Paris.
Seler, Eduard
1912 Similarity of Design of Some Teotihuacan Frescoes and Certain Mexican Pottery Objects. *Proceedings of the XVIII International Congress of Americanists* 1:194-202. London.
1915 Die Teotihuacan-Kultur des Hochlandes von Mexico. In *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterumskunde*, 5, pp. 405-585. Akademische druck-u. verlagsanstalt, Graz.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*. 3 vols. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
1990-1996 *Collected Works in Linguistics and Archaeology*. 6 vols. Labyrinthos, Culver city.
Serrano Sánchez, Carlos, Martha Pimienta Merlín y Alfonso Gallardo Velázquez
1993 Mutilación dentaria y filiación étnica en los entierros del Templo de Quetzalcoatl, Teotihuacan. In *II Coloquio Bosch-Gimpera*, editado por Maria Teresa Cabrero, pp. 263-276. UNAM, México.

Solís Olguín, Felipe y Ted Leyenaar
2002 *Mexico, Journey to the Land of the Gods, Art Treasures of Ancient Mexico. [Catálogo de exposición en la Nieuwe Kerk, Amsterdam, 3 marzo-30 junio 2002]*. Waanders, Amsterdam.

Storey, Rebecca
1992 *Life and Death in the Ancient City of Teotihuacan: a Modern Paleodemographic Synthesis*. University of Alabama Press, Tuscaloosa.

Stuart, David
2000 "The Arrival of Strangers": Teotihuacan and Tollan in Classic Maya History. In *Mesoamerica's Classic Heritage*, editado por David Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions, pp. 465-513. University Press of Colorado, Boulder, Colorado.

Sugiyama, Saburo
1989 Burials Dedicated to the Old Temple of Quetzalcoatl at Teotihuacan, Mexico. *American Antiquity* 54(1): 85-106.
2002 Militarismo plasmado en Teotihuacan. In *Ideología y política a través de materiales, imágenes y símbolos, Memoria de la Primera Mesa Redonda de Teotihuacan*, editado por Maria Elena Ruiz Gallut, pp. 185-209. IIA, IIE, UNAM, INAH, CONACULTA, México.

Sugiyama, Saburo y Cabrera Castro, Rubén
2000 Noticias : El proyecto Pirámide de la Luna : algunos resultados de la segunda temporada 1999. *Arqueología* 23:161-172.

Taube, Karl
1983 The Teotihuacan Spider Woman. *Journal of Latin American Lore* 9(2):107-189.
1992 The Temple of Quetzalcoatl and the Cult of Sacred War at Teotihuacan. *RES : Anthropology and Aesthetics* 21:53-87.
2000 The Turquoise Hearth; Fire, Self Sacrifice, and the Central Mexican Cult of War. In *Mesoamerica's Classic Heritage; From Teotihuacan to the Aztecs*, editado por David Carrasco, Lindsay Jones, Scott Sessions, pp. 269-340. University Press of Colorado, Boulder, Colorado.

Thompson, John Eric S.
1950 *Maya Hieroglyphic Writing*. Carnegie Institution of Washington Publication No 589. Washington, D.C.

Título de Totonicapán
1983 Traducido por Robert M. Carmack y James L. Mondloch. Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Maya, UNAM, México.

Tozzer, Alfred M.
1957 *Chichen Itza and its Cenote of Sacrifice: a Comparative Study of Contemporaneous Maya and Toltec*. Memoirs of the Peabody Museum of Archaeological and Ethnology No 11-12. Cambridge (Mass.).

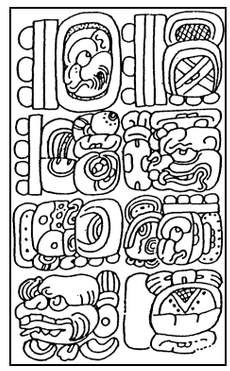
Urdapilleta Pérez, José Antonio y Lucía Gabriela Urquiza Puebla
1997 Manifestaciones rupestres en el altiplano central de México : el culto a Tláloc. In *Homenaje a la doctora Beatriz Barba de Piña Chan*, coordinado por Agripina García Díaz, Valentín Becerril Olivares, Ma. Del Carmen Lechuga García, Francisco Rivas Castro, pp. 389-413. INAH, México.

White, Christine D., Michael W. Spence, Fred J. Longstaffe, Hilary Stuart-Williams y Kimberley R. Law
2002 Geographic Identities of the Sacrificial Victims from the Feathered Serpent Pyramid, Teotihuacan: Implications for the Nature of State Power. *Latin American Antiquity* 13 (2):217-236.

Winning, Hasso von
1969 *Precolumbian Art of Mexico and Central America*. Thames and Hudson, London.
1978 Human-Mask Pectorals on Teotihuacan Figurines. *The Masterkey* 52(1):11-16.
1984 Insígnas de oficio en la iconografía de Teotihuacán. *Pantoc* (8):5-54. Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara.
1987 *La iconografía de Teotihuacán : Los dioses y los signos*. 2 vols. IIE, UNAM, México.

Wimmer, Alexis
2003 *Dictionnaire de la langue nahuatl classique*. Sup-infor, Editions sur supports informatiques. Documento Eletrónico. http://www.sup-infor.com.

Ximénez, (Fray) Francisco
1929-1934 *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala (1715-1726)*. 3 vols. Tipografía Nacional, Guatemala.



B'OLON YOKTE' K'UH
MAYA CONCEPTIONS OF WAR, CONFLICT, AND THE UNDERWORLD

Markus Eberl - Christian Prager

Introduction

The following paper explores the deity B'olon Yokte' K'uh in Maya culture. The name of the deity translates probably as "numerous strides" and is as such not very helpful to define this deity. We will show in this paper that B'olon Yokte' K'uh is associated with war, periods of transition, and the underworld. Especially helpful for our investigation is the widespread occurrence of B'olon Yokte' K'uh. We are able to trace this deity from the monumental inscriptions of the Classic period to the Books of Chilam Balam, or in other words from circa A.D. 250 to 1800. This allows us to approach our topic from several angles:

– Can we perceive changes over the course of roughly 1500 years?

– What tell us the glyphic inscriptions, the iconography and the ethnohistorical documents about B'olon Yokte' K'uh?

– How does B'olon Yokte' K'uh help us to understand Maya conceptions of conflict?

B'olon Yokte' K'uh

We begin with the discussion of the name of the deity. The basic elements of the name are straightforward (Fig. 1). The number 9 or *b'olon* is followed by the head of a dog (T765) that reads *'OK* [1] and the glyph *te'* (T87). T87 **te'** is unlikely to have been a numeral classifier (cf. Stuart 1987: 40; Prager 2003) since it is suffixed to T765 '**OK** and not to the number itself. The examples from Altar de Sacrificios (Stelae 8 and 9; Fig. 6a and 6b) lack the *te'* suffix suggesting that it is an optional element. Eric Thompson (1950:56) translated B'olon 'Okte' as "nine strides" or "numerous strides." This translation must be treated as tentative since some elements and the overall meaning – perhaps not surprising since this is the name of a deity – are obscure.

An important variant of the name of B'olon Yokte' K'uh is the addition of *k'uh* "deity" or *k'uhul* "divine" (the glyphic readings are based on the work of Ringle [1988] and Stuart [1987]).

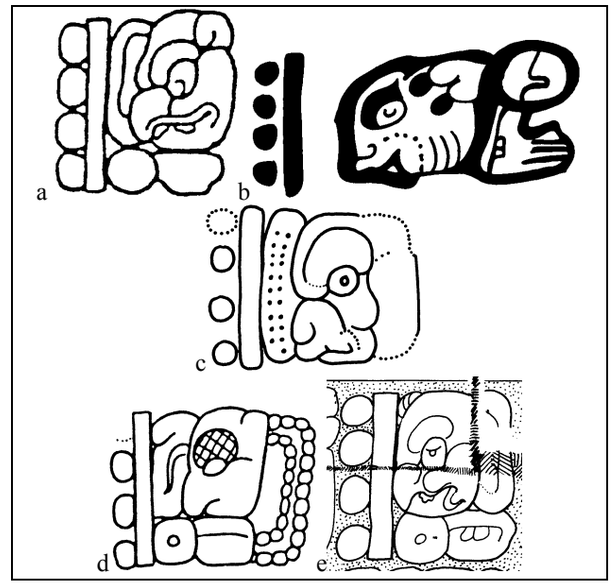


Figure 2-1: Different spellings of B'olon Yokte' K'uh. (a) Codex Dresden page 60b, glyph D1 (drawing by M. Eberl after Codex Dresden 1998); (b) Altar de Sacrificios Stela 9, glyph E6 (drawing by A. Voß after Graham 1972: 36); (c) Detail of an unpublished plate (after Stuart 1987: 40); (d) Palenque, Temple of Inscriptions, West Tablet, glyph P1 (drawing by L. Schele in Robertson 1983: Fig. 97); (e) Palenque, Hieroglyphic Stairway, glyph H10 (drawing by L. Schele in Mayer 1995 [VII]: plate 36).

It appears sometimes prefixed and sometimes suffixed to 'Okte'. Since both versions appear in the title sequence of the Palenque ruler K'inich Janaab' Pakal (Fig. 1d and 1e), we suspect that B'olon Yokte' K'uh represents an ancient spelling that was no longer completely transparent to the Classic Maya scribes. A few examples spell the name as B'olon Y-okte' K'uh which possibly translates as "numerous are the strides of the deity" and which we regard as the complete spelling of this deity. The ergative pronoun (T115.765 **yo.OK** *y-ok*) appears only when *k'uh* "deity" is suffixed. This suggests that the pronoun refers to *k'uh* (resulting in "the feet of the deity") and not to *te'*. Alfredo Barrera Vásquez and Silvia Rendón (1948: 49)

preferred the latter possibility in their translation of the deity name in the Books of Chilam Balam as "the feet [made out of] wood".

A deity of war and conflict

What reasons let us suspect that B'olon Yokte' K'uh was a deity of war and conflict? The inscriptions from Palenque offer us a first glimpse. K'inich Janaab' Pakal, the famous Palenque ruler, devoted much of his energy to avenge the devastating attacks of Calakmul against Palenque during the sixth century A.D. (Martin and Grube 2000: 164–165). The Hieroglyphic Stairway recounts an attack by a Calakmul sublord in A.D. 599, just a few years before Janaab' Pakal was born. The rest of the inscriptions narrates several events that took place in A.D. 659 (9.11.6.16.11 7 Chuwen 4 Ch'en or August 7, A.D. 659). The text ends with the capture of six lords by K'inich Janaab' Pakal whose name phrase is introduced with B'olon K'uhul 'Okte' (Fig. 2; glyph H10). K'inich Janaab' Pakal wears the same title six days later on the West Tablet of the Temple of Inscriptions (glyph P1) when the contemporary ruler of Tikal, Nuun Ujol Chaak, sought refuge in Palenque.

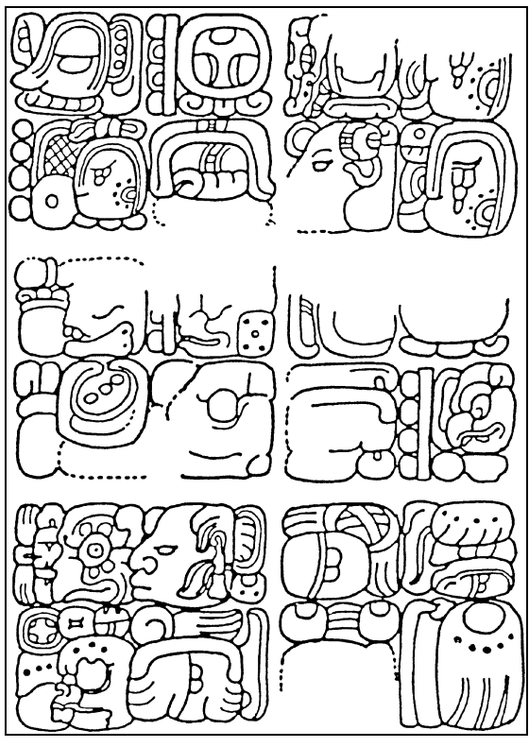


Figure 2-2: Detail of Palenque's Hieroglyphic Stairway (glyphs E7 to H12; drawing by L. Schele in Mayer 1995 [VII]: plate 36).

Iconographic identification of B'olon Yokte' K'uh

An unprovenance stela from the Usumacinta region (Fig. 3) allows us to go beyond the pure textual occurrences of B'olon Yokte' K'uh and to identify the deity in the iconography.

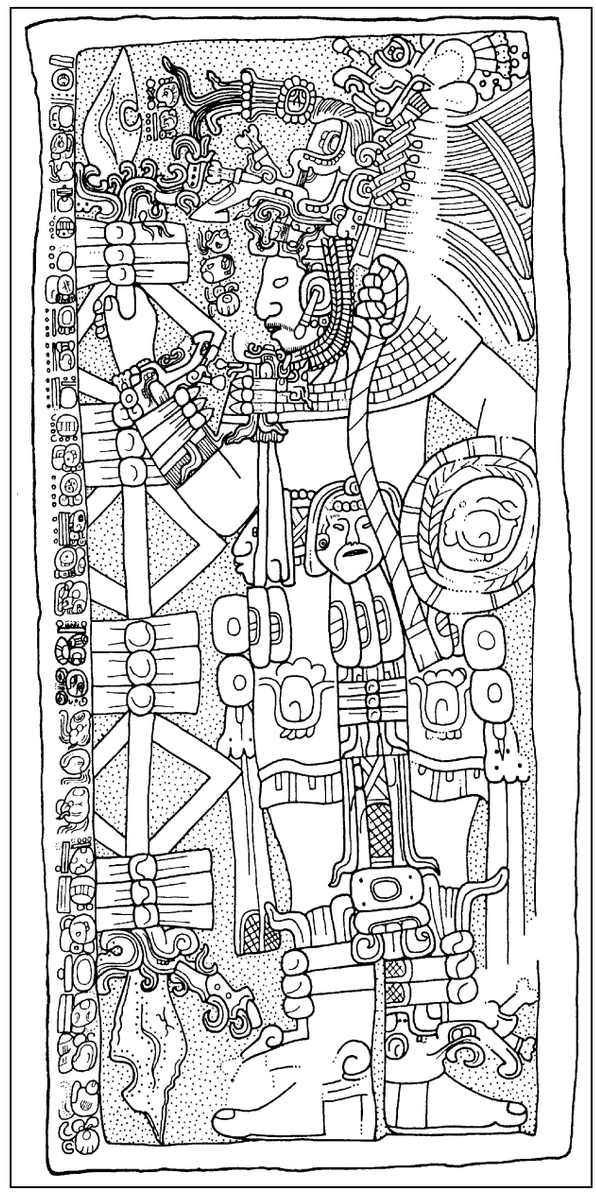


Figure 2-3: The unprovenanced stela from the Usumacinta region (drawing by Ch. Prager in Mayer 1995 [VII]: plate 104).

The stela shows a Maya noble in the warrior costume that includes a ceremonial lance and a round shield. The lengthy text along the left margin of the stela provides details of the life of the Sajal Niil. Of interest to us are here the glyphs that are incised in front Niil's face. The text states that Niil represents here B'olon Yokte' K'uh. This corroborates the association of B'olon 'Okte with war and conflict. We can furthermore identify the typical attributes of B'olon 'Okte:

– a rope is bound around his neck and one end dangles down;

– the headdress includes a large-fanged monster face that is delimited by a mat design.

The rope is especially interesting since it normally signals a subjugated captive who is ready to be led away by his captor. The rope epitomizes the taking of captives as the ultimate goal of Maya warfare and is as such the symbol of war. The Maya perceived war from a different perspective than we do. The bloodshed on the battlefield – likely the perspective that we would take – is replaced by the expected outcome, the taking of a captive. This differing perspective is not necessarily less cruel, since most captives were eventually destined for sacrifice.

This latter aspect shines through the representation of B'olon Yokte' K'uh on Stela 1 from La Mar (Fig. 4). The upper register depicts the lord of La Mar again with the dangling rope that we are now able to identify as attribute of B'olon Yokte' K'uh. The text mentions the accession of this lord and the subsequent period ending rites that he conducted "in the company of his gods" including B'olon Yokte' K'uh. The lord holds an incense-filled bag. The rope and the bag allude to sacrifice and offering that were the principal components of every period ending.

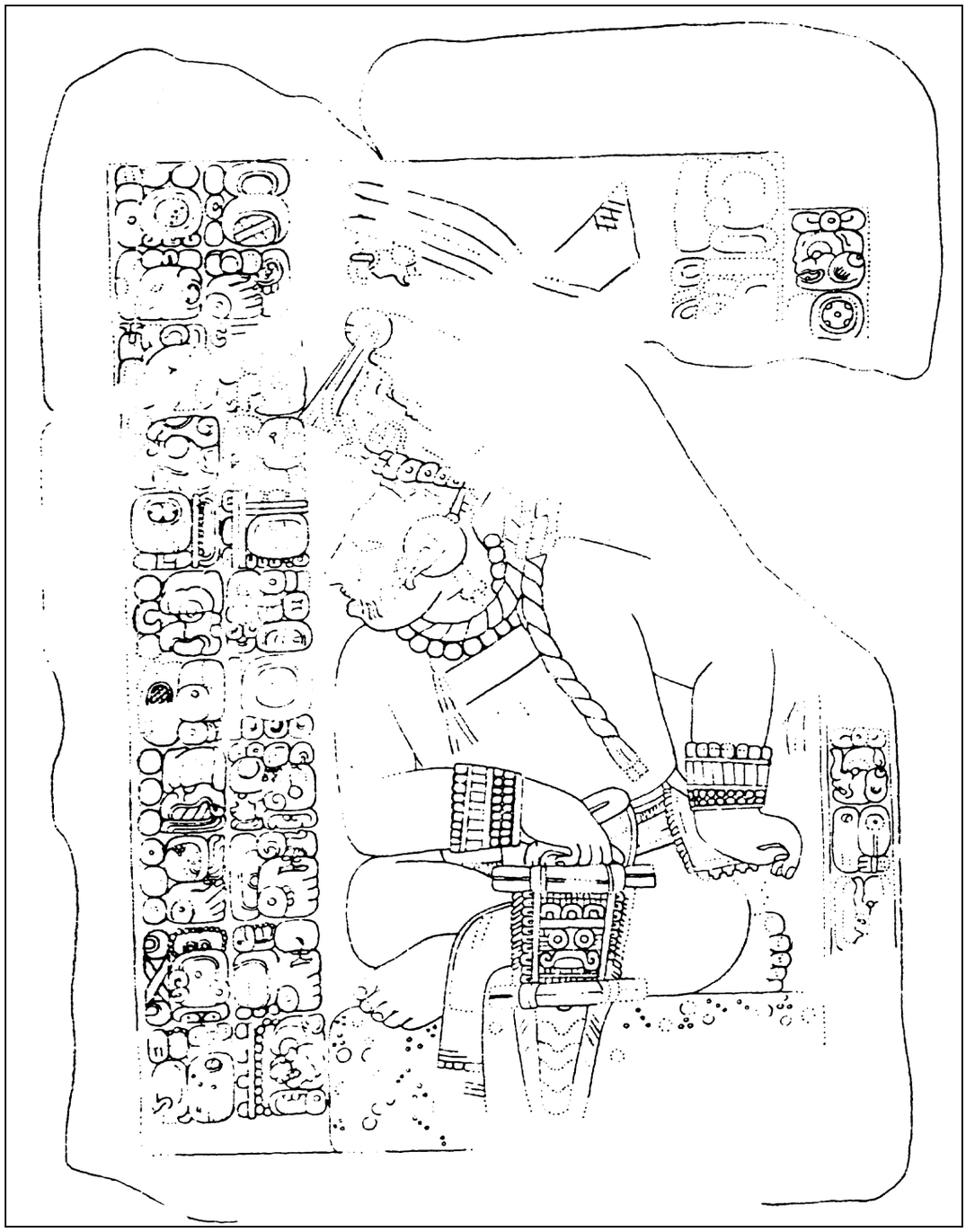


Figure 2-4: Upper register of Stela 1 from La Mar (unpublished drawing by J. Montgomery).

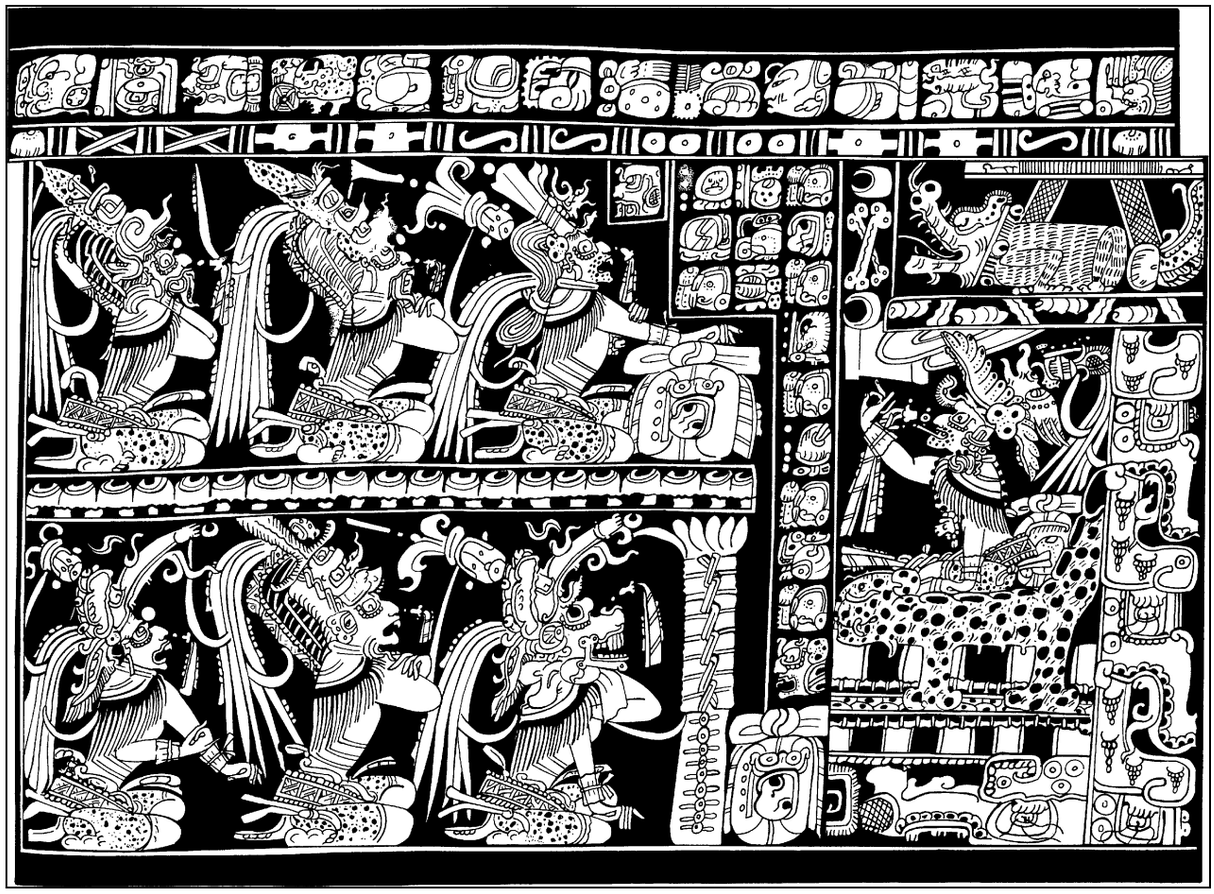


Figure 2-5: The "Vase of the Seven Gods" (K2796; after Coe 1973: 109).

B'olon Yokte' K'uh is also mentioned on the famous "Vase of the Seven Gods" (K2796; Fig. 5). The text of this vessel details the events and deities that assisted the creation of the present world on 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'u. B'olon Yokte' K'uh is mentioned as one of the gods.

The headdress of B'olon Yokte' K'uh that we saw on the Usumacinta stela permits the identification of B'olon Yokte' K'uh as the center god in the lower register of the "Vase of the Seven Gods." He is also present on the upper right of Side d of the "Vase of the Eleven Gods" (K7775), which is very similar to the "Vessel of the Seven Gods."

The two latter occurrences of B'olon Yokte' K'uh add another aspect since he wears there the attributes of Chaak (especially the shell earflare). Michael Coe (1973:108) and Marvin Cohodas (1991:272, 274–275) identified this deity as GI (now known to be one appearance of Chaak) and it remains to be seen how B'olon Yokte' K'uh relates to Chaak.

A deity of transition

The Vase of the Seven and of the Eleven Gods strengthen the association of B'olon Yokte' K'uh with period endings and the 13.0.0.0.0 *Baktun* ending in particular. Several more examples help us to elaborate on this theme. B'olon Yokte' K'uh appears in addition to the period ending on La Mar Stela 1 in the Katun Series pages 7 and 8 of the Codex Paris (that recound the cycle of 13 *Katunob;* Love 1994; Treiber 1987) and two times in Altar de Sacrificios.



Figure 2-6: (a) Detail from Altar de Sacrificios Stela 8 (drawing by A. Voß after Graham 1972: Figs. 19–21); (b) detail from the left side of Altar de Sacrificios Stela 9 (drawing by A. Voß after Graham 1972:36).

Stela 8 (Fig. 6a) mentions B'olon Yokte' K'uh as part of the deities invoked during the period ending of 9.9.15.0.0. He appears again five years later on Stela 9 during the important period ending rites of 9.10.0.0.0 (Fig. 6b).

The importance of period endings resides in their ambivalent nature. They symbolize the destruction of the old and the beginning of the new. The associated rites provide the transition between old and new. The destruction of the old era on 13.0.0.0.0 4 Ajaw 8 Kumk'u and the subsequent creation of the present world expresses this even more clearly. We saw already that B'olon Yokte' K'uh was not only invoked during period ending rites but was also seen as one of the deities that were present during the 13.0.0.0.0 date.

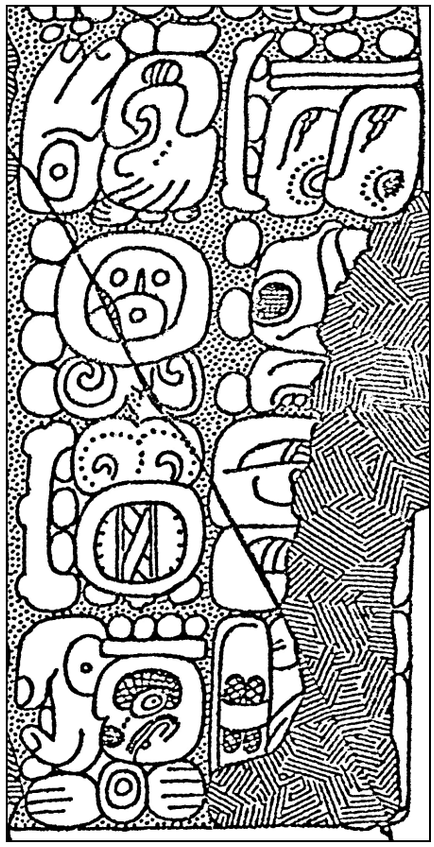


Figure 2-7: Detail from the right side (fragments 4, 5, and 6) of Tortuguero Monument 6 (after an unpublished drawing by B. Riese).

The side fragments of Tortuguero Monument 6 provide an additional example for the importance of B'olon Yokte' K'uh (Fig. 7). The relevant text part refers to the forthcoming end of Baktun 13 which will fall on 4 Ajaw 3 K'ank'in (December 23, A.D. 2012). The events associated with this Baktun end are partially eroded; yet, they involve the "coming down" of B'olon 'Ok. The same verb is used as part of dedication events and seems to have had not a destructive – as might be expected from B'olon Yokte' K'uh – but a positive connotation. The verb also appears in glyph pB2 on the Liendo Stuardo Panel (Liendo Stuardo 1995) and in glyph O15 on the Tablet of the Sun Tablet, both monuments from Palenque.

The account of the involvement of B'olon Yokte' K'uh in mythological events would be incomplete without a discussion of the Panel from Temple XIV of Palenque (Fig. 8). B'olon Yokte' K'uh is mentioned both in the inset glyph text and in the main text. Both phrases refer to the same event that took place almost one million years ago (–14.2.5.6.4.11.10 13 Ok 18 Wo, or July 29, 931,449 B.C.). The event itself is not quite transparent. It involved the Sak Baak Na' Chapat, a vision serpent and the *way* of the deity K'awiil. The inset text goes on and explains that the event was overseen by B'olon Yokte' K'uh.

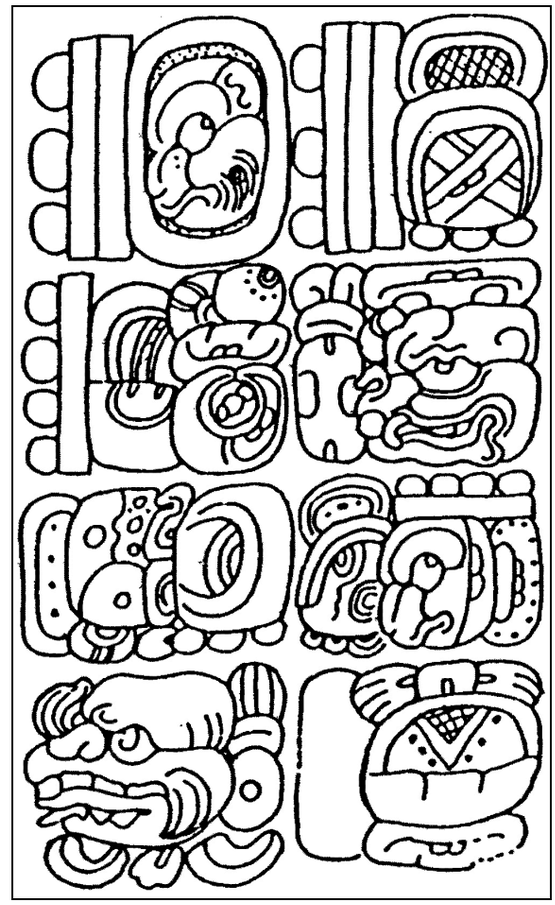


Figure 2-8: The inset text of the Temple XIV Tablet from Palenque (after Schele and Miller 1986:272).

B'olon Yokte' K'uh in the Postclassic Codices

B'olon Yokte' K'uh appears several times in the Postclassic codices. We mentioned already the two occurrences in the Katun Series of the Paris Codex (Love 1994; Treiber 1987). Page 60 in the Dresden Codex corroborates the role of B'olon Yokte' K'uh at war and conflicts. The upper register shows two warriors who attack Pawahtun or God N – easily identified by the turtle carapace that he carries – with spear thrower darts. The event in the text above the image is partially eroded. It cannot help us to confirm the specific military action depicted below. The text identifies, however, Pawahtun, a

Chaak deity (?), and B'olon Yokte' K'uh as the main actors.

The lower register of the same page repeats the warfare theme by showing a warrior to the right who has taken a captive (Fig. 9). The text above the image may refer directly to warfare (*k'atun*) in the first phrase. Even more interesting is the second phrase which reads *yukla[j] kab ch'een* "it is shaken the earth, the well." David Stuart (2001) suggested that this phrase refers to earthquakes. B'olon Yokte' K'uh is introduced in the following phrase whose meaning is opaque. The general context suggests, however, that the Maya perceived B'olon Yokte' K'uh in a wider context that included warfare but that also encompassed transitional time periods (that were seen as dangerous)[2], social unrest and natural disasters like earthquakes.

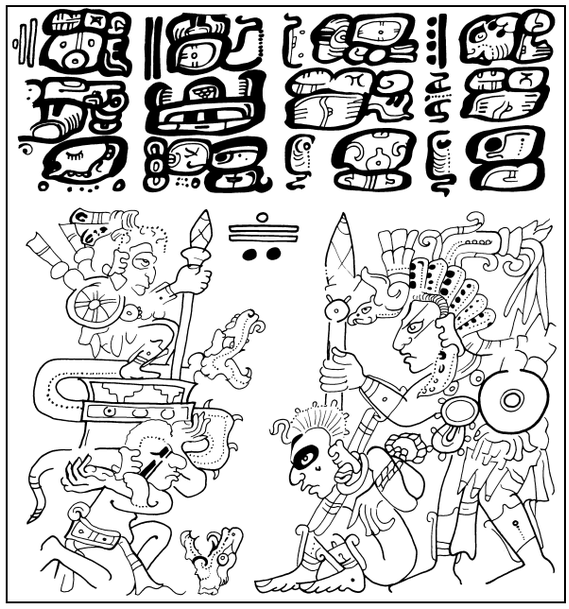


Figure 2-9: The Lower register of Codex Dresden page 60 (drawing by M. Eberl after Codex Dresden 1998).

Page 68 in the Dresden Codex adds another aspect to these themes. The generic God C is shown in the third picture seated under a sky band from which eclipse signs hang. The text above the picture is heavily eroded, yet, it begins likely with the eclipse signs followed by B'olon Yokte' K'uh. Eclipses are well-known to have been feared by the ancient Maya (Closs 1989) and B'olon Yokte' K'uh seems to have been seen as a deity fitting this context.

Evidence from the Colonial period

The B'olon Yokte' K'uh can be also traced to the Colonial period. Several of the Books of Chilam Balam and *Ritual de los Bacabes* refer to Ah Bolon Yocte. We suspect that Ah Bolon Yocte corresponds to B'olon Yokte' K'uh since *K'uh* is equally absent in several of the glyphic examples [3]. The single occurrence in the *Ritual de los Bacabes* (III.23.41; Arzápalo Marín 1987:282) places the Ah Bolon Yocte in the context of contracting illnesses.

The Ah Bolon Yocte are mentioned eight times in the Books of Chilam Balam (Table 1). Five of these occurrences are closely related (group 1 in Table 1).

Table 1: Ah Bolon Yocte in the Books of Chilam Balam (compilation of the authors).

	Book of Chilam Balam	Corresponding Katun
First group		
bolon yoc te	Chumayel 73.3	11 Ahau
bolon yocte	Kaua 169.19	[11 Ahau]
bolon yoctei	Pérez 75.22	11 Ahau
bolon yoctei	Pérez 157.14	11 Ahau
bolon yocteil	Tizimin 25.25	11 Ahau
Second group		
bolon yocteob	Pérez 85.22	? Ahau
bolon yocteob	Pérez 156.27	[2 Ahau]
Third group		
bolon yocte	Pérez 101.26	? Ahau

The Katun 11 Ahau prophecy in the Book of Chilam Balam of Chumayel includes the following passage (transcription of lines 1–5 on folio 73 after Miram 1988, vol. 1:96; translation by the authors after Bricker and Miram 2002:314 and Roys 1967:133):

Buluc Ahau: u hedz katun: ichcaansihoo:	In 11 Ahau, the seat of the katun is Mérida
yaaxhaal [chac] u uich:	Yaxhal Chac is its face
emom canal ual:	The heavenly fan will have descended
emom canal udzub	The heavenly fragrance will have descended
pecnom u pax	His drum will have sounded
pecnom u soot	His rattle will have sounded
ah Bolon yoc: te	It is Ah Bolon Yocte
tu kin yan yax cutz:	At the time when there is Green Turkey
tu kin yan Sulun Chan	At the time when there is Sulun Chan,
tu kin chakan putun	At the time when there is Chakan Putun
uil noh che:	Wood will have become food
uilnom tunich	Stone will have become food

The prophecy from the Book of Chilam Balam of Chumayel provides the forecast for Katun 11 Ahau. J. Eric S. Thompson (1950: 56) noted that this coincides with the 11 Ajaw statement in the lower register of page 60 in the Dresden Codex (Fig. 9, glyph A1). The forecast for Katun 11 Ahau is fire: The green turkey, Sulun Chan and Chakan Putun are – as Ralph Roys notes (Roys 1967: 77 note 7) – "symbols of other times when the people were driven from their homes into the forest, as they were again in Katun 11 Ahau by the Spanish conquerors." The Katun 11 Ahau ran in the back-reckoned twenty-four year Katun count from A.D. 1512 to 1536 (Bricker and Miram

2002: 73–74; Miram 1994). The arrival of Spaniards in Yucatan in A.D. 1519 fell according to this calculation into the seventh year of Katun 11 Ahau. Famines were expected, that is, times, when wood and stone become food (Bricker and Miram 2002: 311 note 1817). The drum and the rattle of Ah Bolon Yocte will sound – do they announce war? The text provides no answer to this hypothesis. Yet, the phrophecy paints the overall picture of a society that is doomed by famine, social unrest, usurpation of power, and profound changes in general.

Discussion: deities among the Maya

We designated B'olon Yokte' K'uh as "deity." We arrived at this conclusion, however, by taking a different approach than previous scholars.
Transcendental beings with superhuman attributes are worshiped in many cultures and they are commonly designated as deities. Polytheistic religions like the religion of the Classic Maya recognize a multitude of divine beings which are either treated as equals or which are hierarchically ordered. Deities of polytheistic denominations are personified and take on – or even combine – human, animal, and faunal attributes. The specific attributes mirror the environment but also the preferences, and beliefs of the religious community.

The physical representation of deities in polytheistic religions allowed Paul Schellhas (1897) at the end of the nineteenth century to identify and distinguish the deities of the pre-Columbian Maya. He observed that most beings in the Maya codices combine human, animal, and faunal attributes. This combination of attributes is characteristic for divine beings. Schellhas recognized fifteen different deities. By comparing the glyphic texts that accompanied the images of the deities, Schellhas was further able to identify (but not yet read) the personal names of these deities. Scholars like Günter Zimmermann (1956), and Karl Taube (1992) modified and complemented Schellhas' pantheon of Maya deities during the twentieth century. The physical attributes remained, however, the primary means to identify and classify deities.

Advancements in the decipherment of the glyphic writing system opened up a new perspective. Scholars were able to investigate how the Classic Maya conceived the supernatural world. They showed that the boundary between human and supernatural being was fluent for the divine rulers (Houston and Stuart 1996, 1998). The glyphic texts further allowed identifying the emic categories of supernatural beings, including their specific characteristics, and related concepts. Supernatural beings can now be identified by their textual reference even in the absence of an image. Among the best-known categories is the *way* or "companion or dream spirit" (Houston and Stuart 1989). A large number of these companion spirits has been cataloged (Grube and Nahm 1994). Another category of supernatural beings involves names with a suffixed *k'uh*. *K'uh* translates in the Yucatecan Mayan languages as "god, deity" and it was used by the Spanish friars to refer to the Christian god. Several deities whose names end in *K'uh* appear in the glyphic inscriptions.

KABAL - **K'UH** "Earth god"
CHANAL - **K'UH** "Sky god"
IK' - **K'UH** "Wind god"
OLIS or O[H]L SIH - **K'UH** "? god"
T1002 - **K'UH** "Old Goddess"
BOLON YOKTE' **K'UH** "Numerous strides of the god"

All of the above names conform to the same syntactic structure. A complete list of these gods is not yet available. Our preliminary list includes an earth, sky, wind god, and several others. B'olon Yokte' K'uh belongs into this category of deities as well. Previous scholars identified B'olon Yokte' K'uh only on the basis of his occurrence in the glyphic monuments and Colonial documents. Our investigation demonstrated that we can now use the textual references to B'olon Yokte' K'uh to identify him pictorially. We reversed, in other words, Schellhas' methodology and applied the text to the image.

The identification of B'olon Yokte' K'uh on the "Vase of the Seven Gods" (Fig. 5) corresponds to the traditional image of a god. The vessel shows a being with a mixture of human and animal traits and the scene is set in the underworld. The representations of B'olon Yokte' K'uh on the unprovenanced stela from the Usumacinta region and on La Mar Stela 1 (Fig. 3 and 4) are, however, more complex. Both stelae show a human ruler who impersonates a god. The latter two monuments provide a clear example for the complexity of the Classic Maya beliefs with regard to supernatural beings that are hardly detectable by the methodology employed by Schellhas.

Conclusions

To summarize the findings that we presented:
– We were hopefully able to show that B'olon Yokte' K'uh is a deity that appears rather frequently in the monumental glyphic inscriptions of the Classic period, but also in the Postclassic codices and even in Yucatec documents (especially the Books of Chilam Balam) that were composed during the Colonial period.
– The deity can be identified iconographically by several attributes of which the rope that is slung around the neck is probably the most characteristic.

B'olon Yokte' K'uh appears throughout this time period in association with war. Our examples show, however, that B'olon Yokte' K'uh was not a pure war deity but that he was associated with unrest in a more general way: he is linked to natural disasters and period endings. Especially telling is his appearance at the end of Baktuns and his association with the Katun 11 Ajaw when the Spaniards arrived. It is thus quite clear that B'olon Yokte' K'uh represents a multifaceted deity and that he cannot be categorized simply and exclusively as war deity. The Maya may have conceived of war in a similar way and seen it as a sign of turbulent times when social and political unrest prevails.

Several questions remain at this point open to further investigation:

– Are the different variations of the name of B'olon Yokte' K'uh simply variations or are we dealing with different aspects?
– How does B'olon Yokte' K'uh fit into the landscape of supernatural beings: we have some hints that he was an aspect of Chaak.
– We would like to complete our listing of the deities with a suffixed K'uh. Do these deities have something in common that distinguishes them from all other supernatural beings?
– Are we able to detect finer changes in the character of the deity over time?

Notes

[1] The reading of T765 as '**OK** is based on several substitutions. David Stuart (1987: 40) contrasted Codex Dresden page 33b, glyph A2 (T115.765:103, **yo-'OK:ki**) with Copán Temple 11, east doorway, south panel, glyph A2 (T115:110, **yo:ko**; for the resulting conflict between the synharmonic and disharmonic spelling see Houston, Stuart, and Robertson 1998:285). A similar substitution set exists at Palenque: compare glyph pA1 on the Temple XIX Alfarda Panel (T115.765, **yo.'OK**) with glyph Y1 on the Temple XIX Platform (T115:110, **yo.ko**). T765 is a phonetic complement on Copán's Harvard Bench (from Structure 9M-27) where glyph G spells **CH'OK:'OK-ch'a:hi**.
[2] See for example glyph D2 in the upper register of page 60 that consists of T267:544.116?. Werner Nahm (see Schele and Grube 1997:82) read T267 as **XUL** "end of" but the reading remains unsubstantiated.
[3] The *K'uh* is absent on Tortuguero Monument 6 (Fig. 7), the unprovenanced Usumacinta stela (Fig. 3), and Codex Dresden page 60a and b (Fig. 9). B'olon Yokte' was seemingly sufficiently distinctive for the name of the god that this didn't have to be expressed explicitly by adding *k'uh*. The Vases of the Seven and Eleven Gods (K2796 and K7775, side b) may provide an explanation for this since the name of six and five gods, respectively, are introduced by *k'uh/ul* "god/divine".

References Cited

Arzápalo Marín, Ramón
1987 *El Ritual de los Bacabes.* (Fuentes para el estudio de la cultura Maya, 5) Universidad Autónoma de México,México, D.F.

Barrera Vásquez, Alfredo, and Silvia Rendón
1948 *El Libro de los Libros de Chilam Balam.* Fondo de Cultura Económica, México, D.F.

Bricker, Victoria R., and Helga-Maria Miram
2002 *An Encounter of Two Worlds. The Book of Chilam Balam of Kaua.* (Middle American Research Institute Publication 68) Tulane University, New Orleans.

Closs, Michael P.
1989 Cognitive aspects of ancient Maya eclipse theory. In *World archaeoastronomy*, edited by Anthony F. Aveni, pp. 389-415. Cambridge University Press, Cambridge.

Codex Dresden
1998 *Kumatzim Wuj Jun. Códice Dresde.* Editorial Cholsamaj, Guatemala.

Coe, Michael D.
1973 *The Maya Scribe and His World.* The Grolier Club, New York.

Cohodas, Marvin
1991 Ballgame imagery of the Maya Lowlands: history and iconography. In *The Mesoamerican ballgame*, edited by Vernon L. Scarborough and David R. Wilcox, pp. 251-288. University of Arizona, Tucson.

Graham, John A.
1972 *The Hieroglyphic Inscriptions and Monumental Art of Altar de Sacrificios.* (Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Vol. 64, No. 2) Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

Grube, Nikolai, and Werner Nahm
1994 A Census of Xibalba: A Complete Inventory of *Way* Characters on Maya Ceramics. In *The Maya Vase Book. Volume 4,* edited by Justin Kerr, pp. 686-715. Kerr Associates, New York.

Houston, Stephen D., and David Stuart
1989 *The* Way *Glyph: Evidence for "Co-essences" among the Classic Maya.* (Research Report on Ancient Maya Writing 39) Center for Maya Research, Washington, D.C.
1996 Of gods, glyphs and kings: divinity and rulership among the Classic Maya. *Antiquity* 70:289–312.
1998 Personhood and portraiture in the Classic period. *RES, Anthropology and Aesthetics* 33:73–101.

Houston, Stephen D., David Stuart, and John Robertson
1998 Disharmony in Maya Hieroglyphic Writing: Linguistic Change and Continuity in Classic Society. In *Anatomía de una civilización. Aproximaciones interdisciplinarias a la cultura Maya*, edited by Andrés Ciudad Real et al., pp. 275-296. Sociedad Española de Estudios Mayas, Madrid.

Liendo Stuardo, Rodrigo
1995 *El descubrimiento de un tablero con inscripciones*. In Memorias del Segundo Congreso Internacional de Mayistas, pp. 382–387. Universidad Autónoma de México, México, D.F.

Love, Bruce
1994 *The Paris Codex: Handbook for a Maya priest.* University of Texas, Austin.

Martin, Simon, and Nikolai Grube
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens. Deciphering the Dynasties of the Ancient Maya.* Thames & Hudson, London.

Mayer, Karl Herbert
1995 *Maya Monuments [VII]: Sculptures of Unknown Provenance, Supplement 4*. Academic Publishers, Graz.

Miram, Helga-Maria
1988 *Transkriptionen der Chilam Balames / Transcriptions of the Chilam Balames /*

Transcripciones de los Chilam Balames. (Maya Texte II) Toro-Verlag, Hamburg.

1994 A method for recalibrating historical dates in the Books of Chilam Balam. In *Hidden among the Hills. Maya Archaeology of the Northwest Yucatán Península,* edited by Hanns J. Prem, pp. 375–388. (Acta Mesoamericana 7) Verlag von Flemming, Möckmühl.

Prager, Christian

2003 *Zahlklassifikatoren in Hieroglyphen-Inschriften der klassischen Mayakultur: Beobachtungen zu T87.* Wayeb (http://www.wayeb.org/notes/wayeb_notes0002.pdf).

Ringle, William M.

1988 *Of Mice and Monkeys: The Value and Meaning of the T1016, the God C Hieroglyph.* (Research Reports on Ancient Maya Writing No. 18) Center for Maya Research, Washington, D.C.

Robertson, Merle Greene (ed.)

1983 *The Sculpture of Palenque.* Volume I: *The Temple of Inscriptions*. Princeton University Press, Princeton.

Roys, Ralph L.

1967 *The Book of Chilam Balam of Chumayel*. University of Okalahoma, Norman.

Schele, Linda, and Nikolai Grube

1997 *Notebook for the XXIst Maya Hieroglyphic Forum at Texas. The Dresden Codex.* University of Texas, Austin.

Schele, Linda, and Mary Ellen Miller

1986 *The Blood of Kings. Dynasty and Ritual in Maya Art.* Braziller, New York.

Schellhas, Paul

1897 *Die Göttergestalten der Mayahandschriften: Ein mythologisches Kulturbild aus dem Alten Amerika.* Bertling, Dresden.

Stuart, David

1987 *Ten Phonetic Syllables.* (Research Reports on Ancient Maya Writing No. 14) Center for Maya Research, Washington, D.C.

2001 Earthquake! *Mesoweb.com* ‹www.mesoweb.com/stuart/notes/Earthquake.pdf›.

Taube, Karl A.

1992 *The Major Gods of Ancient Yucatan*. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 32, Dumbarton Oaks, Washington D. C.

Thompson, Sir John Eric Sidney

1950 *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction.* (The Civilization of the American Indians Volume No. 56) University of Oklahoma, Norman.

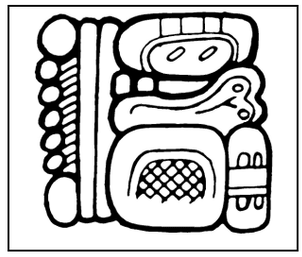
1967 *Preliminary Decipherment of Maya Glyphs 4.* News Letter of the Cranbrook Institute of Science, unnumbered 8-page supplement to Vol. 36, No. 7 (March). Bloomfield Hills, Michigan.

Treiber, Hannelore

1987 *Studien zur Katunserie der Pariser Mayahandschrift.* (Acta Mesoamericana, Band 2) Verlag von Flemming, Berlin.

Zimmerman, Günter

1956 *Die Hieroglyphen der Maya-Handschriften*. Hamburg: Cram, de Gruyter and Co.



THE DYNASTIC STRUGGLE AND THE BIOGRAPHY OF A *SAJAL*: "I WAS WITH *THAT* KING"

Alexandre Tokovinine

Until recently, the world of the ancient Maya political history was a poorly explored territory made accessible in the last two decades by the enormous progress in the decipherment[1]. An important aspect of this breakthrough, besides providing a larger historical framework for the Classic period, is that many local histories are now revealed. Therefore, scholars can penetrate into the inner world of the Maya polities and study the relationships between different layers of power hierarchies.

No longer can Maya elites be treated as a homogenous entity. There were members of the ruling lineage and high ranked courtiers, scribes and messengers, provincial officials and royal vassals (Houston and Stuart 2001). The groups perpetually competing for power and prestige constituted a maze of social networks with 'holy kings' on top. Political life became especially visible in the Late Classic period (VII-VIII centuries A.D.) when two groups of lesser nobility carrying the titles of *sajal* and *ajk'uhu'n* gained prominence at the royal courts. That shift was marked by the emergence of the non-royal tradition of monumental records that celebrated the deeds of secondary elites.

The *sajalob'* are usually defined as provincial lords appointed by the king and bound to him by personal obligations of loyalty[2]. A few officials of this title appear in the monumental record as early as late VII century, but their role in the political life of the western kingdoms increases dramatically in the years that follow (Houston and Stuart 2001:75). The rise of the *sajalob'* coincides with the growing political instability of the region caused by the intensification of warfare and by numerous dynastic conflicts.

Most inscriptions provided by the *sajalob'* postdate the periods of political uncertainty. For example, the first outburst of their monumental activity at Palenque coincided with the reign of *K'ihnich-Janaab'-Pakal*, a strong king of weak pedigree who had to reassemble his dominion and to restore its former grandeur after the military defeat of A.D. 611 when the army of Calakmul "axed" *Lakamha'*, the very heartland of the kingdom (Grube 1996; Martin and Grube 2000:160-161). The second peak occurred during the reign of *K'ihnich-Janaab'-Pakal*'s grandson, *Ahkal-Mo'-Naab'*, who faced similar problems: his father was not a king (he died before he could succeed his elder brothers), whereas his uncle and predecessor was defeated and captured by the lord of Tonina (Ringle 1996; Schele 1992b: 99-101).

David Stuart (2003) suggested that the immediate predecessor of *Ahkal-Mo'-Naab'* probably stayed in power even after his capture and public humiliation at the court of Tonina. At least one more precedent of this kind is known in the political history of the Petexbatun region when the lord of Seibal *Ich'aak-B'ahlam* survived captivity and became a vassal of the victorious Dos Pilas ruler (Schele 1992b: 99). This hypothesis makes the contexts of the accessions of *K'ihnich-Janaab'-Pakal* and his grandson even more similar, since in both cases it seems likely that the preceding kings (*Mat-Muwaan* and *K'an-Joy-Chitam*) were either forcefully removed from their office by some faction of the royal lineage or failed to pass the kingship to their proper heirs. Attempts to legitimize such break in the royal succession are evident in the rhetoric of the main text of the Temple of the Inscriptions where it is claimed that "the king got lost" as *Mat-Muwaan* did not bring offerings to the patron deities and only *K'ihnich-Janaab'-Pakal* managed to "appease" their heart through a series of precious offerings. The message of *Ahkal-Mo'-Naab'*s inscriptions is more subtle but it is symptomatic that, according to the text in the Temple XIX, he recreated the "primordial" accession of G1 of the Triad and received the royal headdress from the hands of the impersonator of *Itsamnaaj*.

This paper concentrates on the biographies of certain *sajalob'* who served the Yaxchilan ruler Bird-Jaguar IV, and who possibly were involved in his coming to power in A.D. 752. Of all the Classic Maya stories of usurpation, the case of Bird-Jaguar is the most evident. The famous Yaxchilan 'interregnum' of A.D. 742-752 has always been a puzzling issue and some scholars suggested that it actually represents a period of history 'erased' from the monumental records in order to confirm Bird-Jaguar's legitimacy (Mathews 1997; Proskouriakoff 1963: 163-164, 1964:180; Schele and Freidel 1990: 262-305). Contrary to the later 'official' history, *Yopaat-B'ahlam*, the king who probably reigned during most of the 'interregnum' (Martin and Grube 2000: 127-133, 149-150), is mentioned in the inscription on Lintel 3 at Piedras-Negras commemorating a royal reception that he attended in A.D. 749.

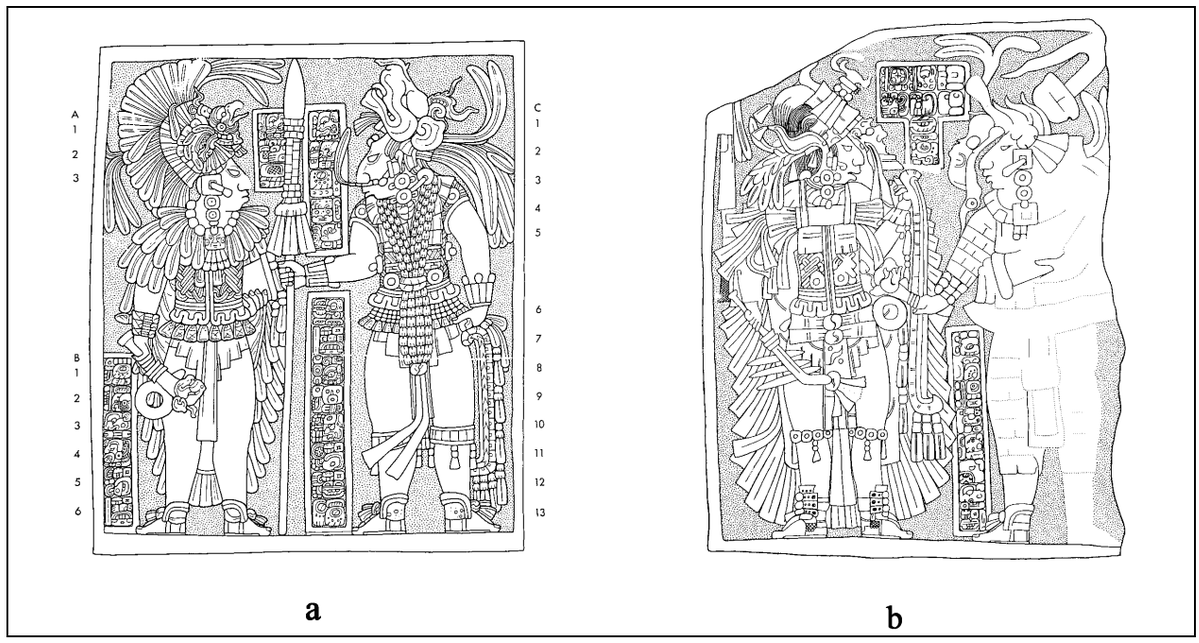


Figure 3-1: A ritual with a 'drum': (a) Catalog Number 131, drawing by Meter Mathews (Mayer 1995: Plate 254); (b) Catalog Number 132, drawing by Berthhold Riese (Mayer 1995: Plate 256).

Although the story of Bird-Jaguar's accession has been extensively discussed in the literature, especially in the context of the Classic Maya political 'propaganda' (Houston 2000: 168-170), less attention has been paid to the fact that the king was not alone in the dynastic conflict. A remarkable monumental activity of his subsidiary lords after A.D. 752 offers several retrospective histories emphasizing that some faithful vassals had been with Bird-Jaguar since the beginning.

One of the most fascinating of these retrospectives is a series of inscriptions on four lintels looted from the Yaxchilan area, which belong to the so-called Palmer collection. It seems plausible that these lintels were part of a monumental program from a single building. All the four were likely commissioned after the accession of Bird-Jaguar IV. Karl Herbert Mayer published the photographs, drawings, and the extensive descriptions of these monuments that summarized earlier publications and some informal discussions (Mayer 1995: 74-79, Plates 253-259)[3]. I will refer to these inscriptions according the catalog numbers assigned by Mayer.

There are several problems with establishing the chronology of these lintels and with interpreting the content of the inscriptions. First, the text on one of the lintels (Catalog Number 131) lacks any date. Second, only one of the two protagonists depicted on the second monument (Catalog Number 132) is mentioned in the accompanying hieroglyphic caption, whereas the calendar round falls either too early or too late for the reign of Bird-Jaguar. The same monument is partially eroded and several blocks of its inscription cannot be securely identified. Finally, the third lintel (Catalog Number 133) also poses some difficulties because of the reversed order and blocks in the first half of the text.

I agree with Mayer's observation (Mayer 1995: 77) that the scenes on the first two lintels (Catalog Number 131 and 132) are nearly identical. On both, two individuals are portrayed (Fig. 1a-b). One of them holds a drum (Grube's observation cited in Mayer 1995:77) and a characteristic club decorated with a jaguar head. The other appears in elaborate military attire. It seems plausible that these monuments were carved by the same sculptor, adorned the same structure, and even referred to the same event (or a sequence of rituals that happened on the same day). That may explain why only one inscription has a calendar round.

The first text commemorates a ritual performed by *Itsamnaaj-B'ahlam*, the last 'legitimate' ruler of Yaxchilan before the 'interregnum'. There is no calendar round date. The king is identified by the caption, omitting the nature of the event but providing the monarch's full holy accession name and most common titles, which include the "five-score-year lord" that might serve as a good clue to the date, placing the event within a quite narrow time span. Alternatively, it could merely indicate that the lintel postdated *Itsamnaaj-B'ahlam*'s death, which happened shortly after he had reached that age. He often carries this posthumous title when mentioned in the inscriptions on the monuments commissioned by Bird-Jaguar (for example, Lintels 27, 32, 53, and Stela 11).

According to the caption and the image on the monument (Fig. 2a), the king appeared in the *Xikb'alel* headdress[4].

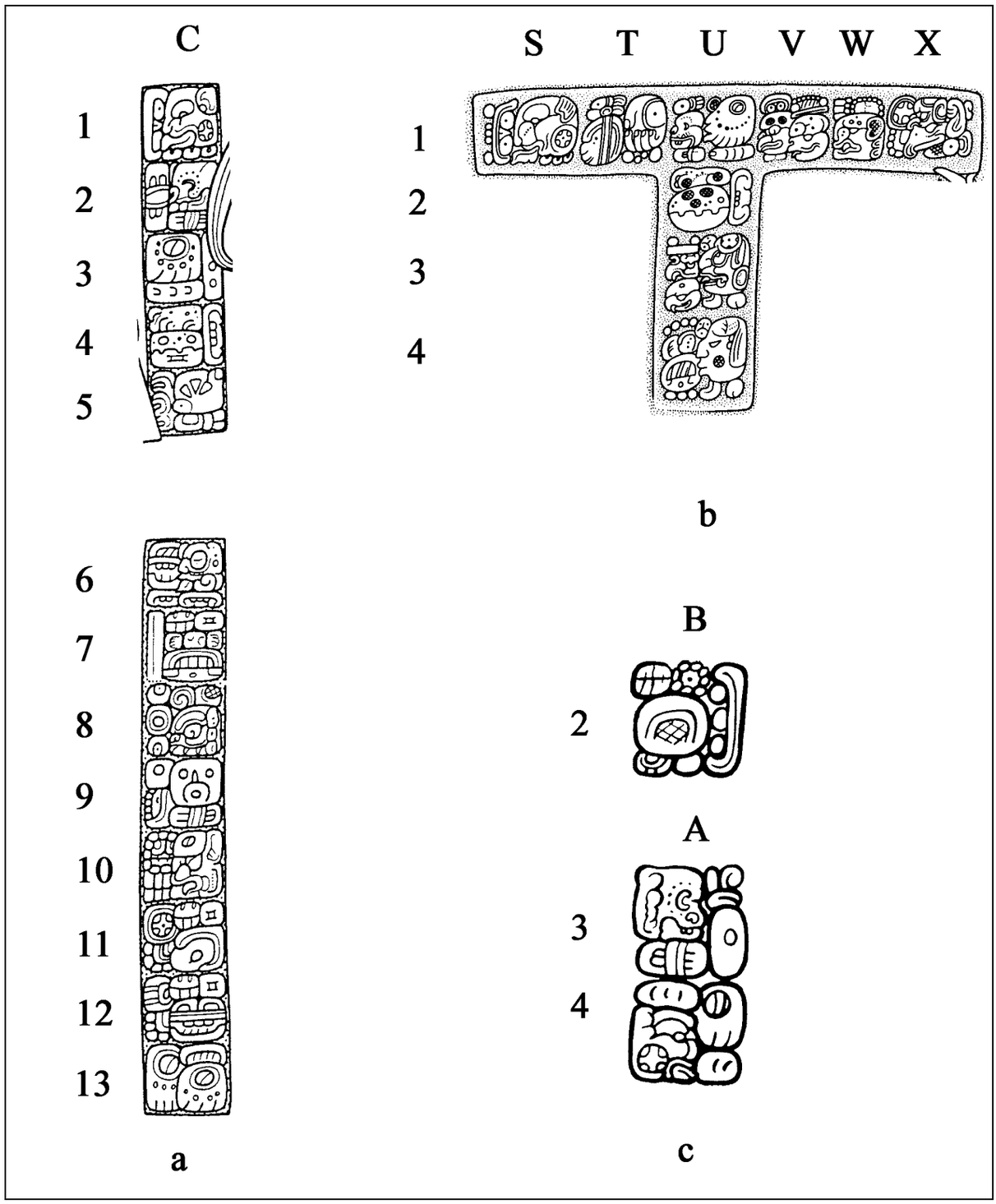


Figure 3-2: *Xikb'alel* headdress as mentioned: (a) *Xikb'alel* headdress mentioned on Catalog Number 131, drawing by Peter Mathews (Mayer 1995: Plate 254); (b) *Xikb'alel* headdress in the inscription on Lintel 26, Yaxchilan, drawing by Ian Graham (Graham and Von Euw 1977:57); (c) *Xikb'alel* headdress in the text on Catalog Number 133, drawing by the author (based on Mayer [1995: Plate 258]).

This distinct crown in the form of a jaguar head is identical to the one depicted with *Itsamnaaj-B'ahlam* on Lintel 26 at Yaxchilan (Fig. 3a-b).

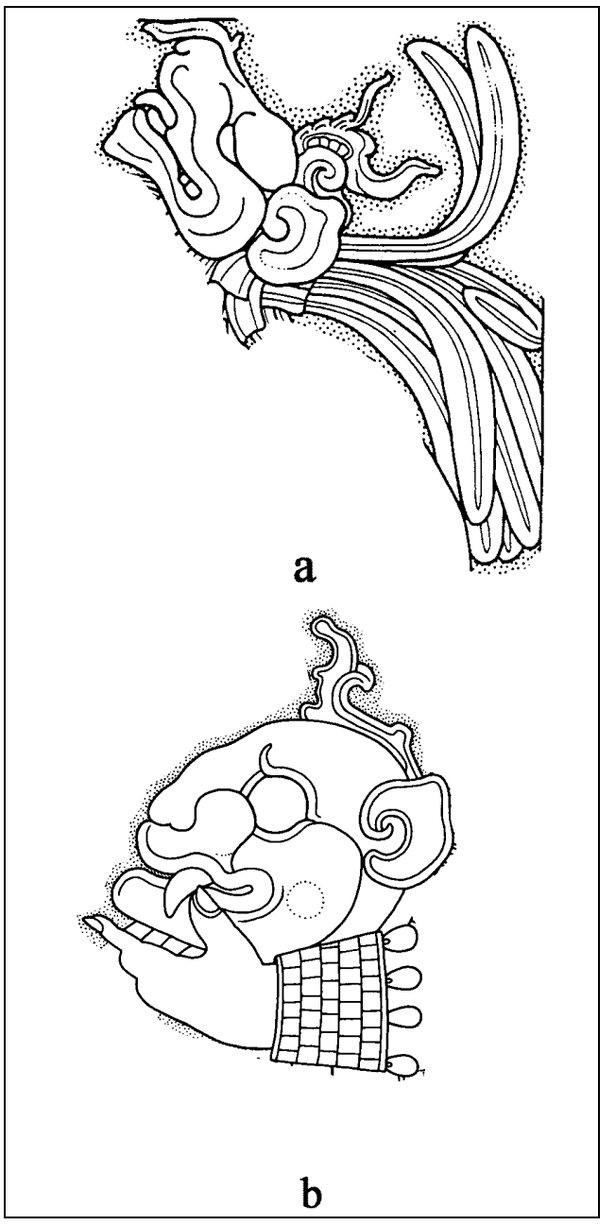


Figure 3-3: *Xikb'alel* headdress as depicted: (a) *Xikb'alel* headdress depicted on Catalog Number 131, drawing by Peter Mathews (Mayer 1995: Plate 254); (b) *Xikb'alel* headdress depicted on Lintel 26, Yaxchilan, drawing by Ian Graham (Graham and Von Euw 1977: 57).

The inscription on the latter refers to the king's appearance in a 'debuting' (*joye'l*) white *Xikb'alel* headdress (Fig. 2b). Although the verb *joyaj* usually refers to royal accession events or to one of the most common stages of the accession ceremonies, I would suggest that the text on Lintel 26 describes a 'debut' of a newly made jaguar head crown. The meaning of the term *Xikb'alel* is unclear, but the *–lel* suffix likely indicates that the word designates a specific office: it is derived according to the same scheme as *ajaw-lel* and *ch'ok-lel*.

The royal attendant whose name and titles turn up in the second caption of the lintel (Fig. 4a) is the main character of our story. I will further transliterate his name as *Ajkamo'* although the spelling leaves a considerable amount of alternative readings[5]. This "young" *sajal* (in other words, a person of that rank who has not yet assumed the office) holds the abovementioned drum and the club although the phrase that describes his actions or attire is hard to decipher. The passage *'ub'aah t-u-yalpat* (*t-uy-alpat*) literally means "this is his image in (with) his *yalpat* (his *alpat*)". The interpretation of the last word suggested by Nikolai Grube and cited by Mayer (1995:75) was *y-al-pat* "talking of the *pat*" (*pat* was translated as "the clay drum"). Alternatively, the compound could be read as *yal-pat* "*pat*-throwing". I would suggest a different interpretation taking into consideration a common underspelling of *patan* "tribute" or "tax" as **pa-ta** (Stuart 1995:354): *t-uy-al-pata(n)* "in his tribute paying". Comparable forms would be Tzo *'al patan* "pay tribute or tax", *'al* "say, mean, offer, serve" (Laughlin and Haviland 1988:135), pCh **äl* "say" and **patan* "work" (Kaufman and Norman 1984:116, 128). Such verb-noun compounds (for example, *ch'am-k'awiil*, *chok-ch'aaj*, and *k'al-tuun*) are relatively widespread in the Classic texts.

The reference to the four captives (*aj-chan-b'aak*) may seem premature for such 'unripe' official, but one should take into consideration that the inscription was likely commissioned much later and all the 'cumulative' titles (unless purposely articulated) reflected the status of the protagonists at the moment of its completion. A remarkable aspect of the first lintel is that *Ajkamo'* is claimed to belong to the lineage (*yajawte'*) of *Itsamnaaj-B'ahlam*. Although this risky statement seems to be somewhat out of the context, the texts on the other monuments make the message more explicit.

The second lintel (Catalog Number 132) either describes an event that took place several years earlier or refers to the same set of rituals. The main protagonist is Bird-Jaguar IV accompanied by *Ajkamo'*. Nikolai Grube dismissed the calendar round date of A.D. 726 as too early and placed the event after the death of Bird-Jaguar IV. However, I believe that the iconography and the text of the monument suggest the earlier date.

Although the second protagonist is not named in the caption, he wears distinct squared ear spools and a necklace with a face medallion (Fig. 4b-c), which are nearly identical to those worn by *Ajkamo'* as depicted on the first monument (Catalog Number 131). Such jewelry was often a personal heirloom (Wagner 2001:67) and the ear spools of such uncommon square form do not appear elsewhere in the Yaxchilan area. Therefore, these adornments can be associated with *Ajkamo'*.

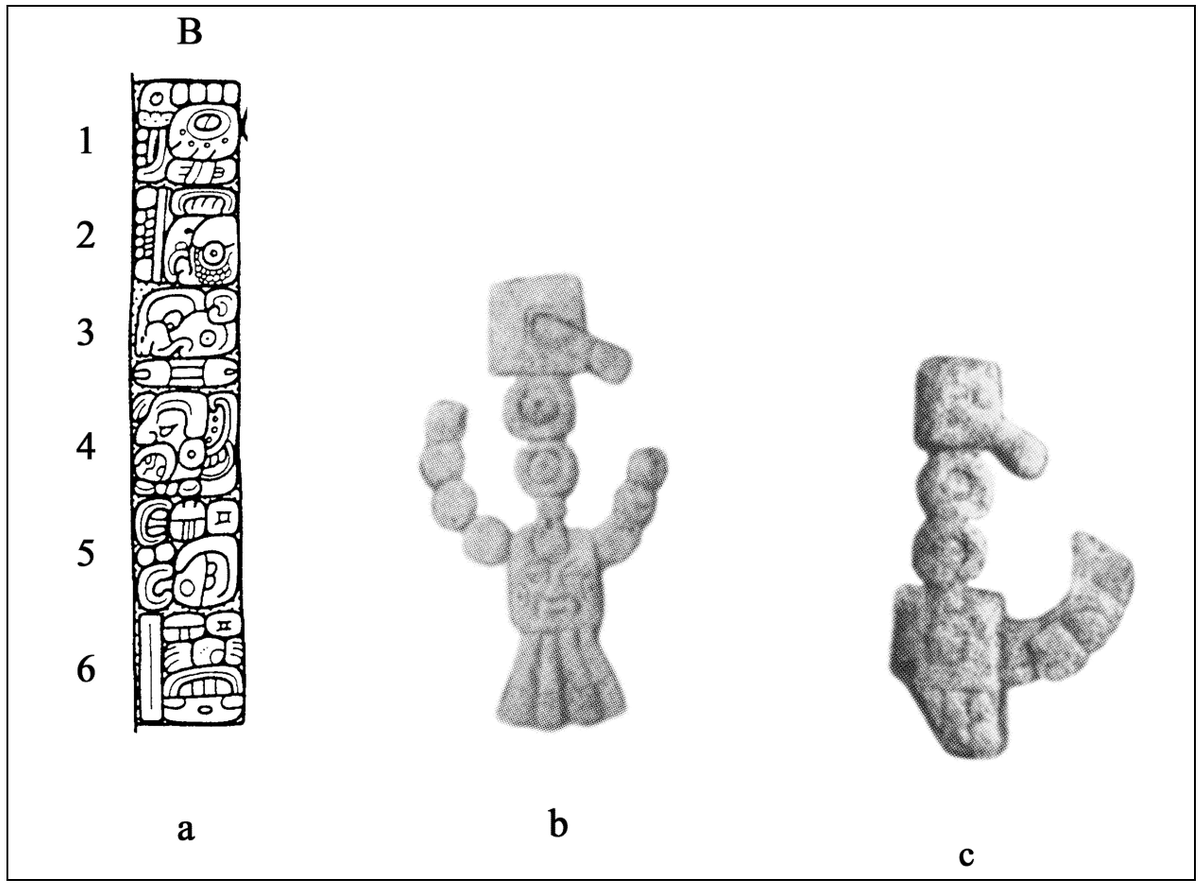


Figure 3-4: Identifying *Ajkamo'*: (a) *Ajkamo*'s name phrase on Catalog Number 131, drawing by Peter Mathews (Mayer 1995: Plate 254); (b) *Ajkamo*'s personal jewelry on Catalog Number 131 (Mayer 1995: Plate 253); (c) *Ajkamo*'s personal jewelry on Catalog Number 132 (Mayer 1995: Plate 255).



Figure 3-5: Mask of "Old Deer God" on Catalog Number (Mayer 1995: Plate 255).

The original reading of the caption itself did support the later date (Fig. 6). Riese, Schele, and Grube suggested roughly similar translations (Mayer 1995:75) that segmented the text into the passage describing the action ("talking to the mask", blocks A2-C1), Bird Jaguar's name phrase (C2-B3), a relationship phrase (*'u-cha'n* "his guardian", block B4), and the name of the second protagonist, a "young lord" of Yaxchilan[6]. According to this interpretation, a masked impersonator of Bird-Jaguar reenacted a deceased ruler before an unknown young lord in A.D. 778. The mask (Fig. 5) represented a head of the "old deer god", the supernatural patron and the namesake of Bird-Jaguar. This yet undeciphered part of the royal name is spelled as T291.182 (**-la**) on Yaxchilan Lintels 1, 5, 21, 33, 39, Stelae 1, 11, and 12 (note the face version on Lintel 1). The same hieroglyphic block seemingly appears in the given inscription (C2) where T182 looks more like an **OL** glyph, same as T182 carved on Lintel 5. The mask and the headdress of the protagonist feature such unmistakably recognizable traits of the "old deer god" as an elderly profile with a bearded chin, antlers, and deer ears.

However, this hypothesis has some flaws. The glyphs in the block D4 cannot be identified as **'u-CHAN-nu**. The main sign is surely **WINIK** (T741, especially compared with T764 in block B5; note the scroll in the right corner of the mouth and the characteristic ear with three dots), whereas the sign below does not look like **-nu** (T106, 149, 151, and 264). Therefore, the whole sequence of blocks C2-B12 is a single name phrase. Although, "Bird Jaguar" (*Yaxuun-B'ahlam*) is not mentioned in the text

under the most common part of his name, the titles of "the guardian of *Ajukul*" and "the one of twenty captives" leave little doubt about the identity of the protagonist.

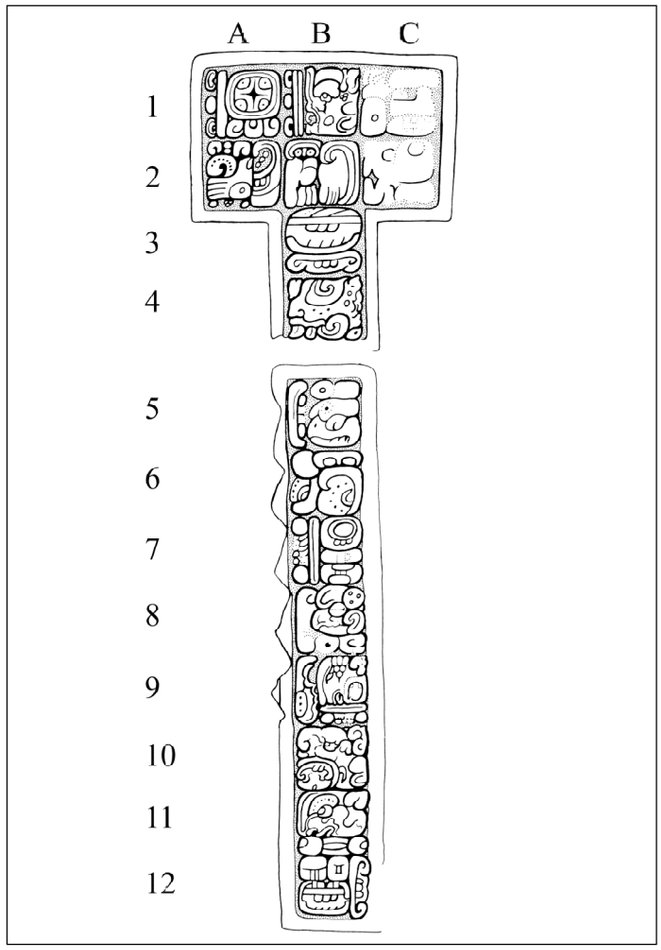


Figure 3-6: Inscription on Catalog Number 132, drawing by the author (based on Mayer [1995: Plate 255])

The most likely explanation of the second half of the phrase is that it is the pre-accession name. These appellatives can be highly elaborate but they are not frequently cited, usually only in reference to the 'junior' status of the protagonist. Therefore, it is of little surprise that Bird-Jaguar's pre-accession name occurs only once and only in the context of his status at the time of the event. Suggesting the earliest known mention of Bird-Jaguar as a "young Yaxchilan lord" (*ch'ok pa'-chan ajaw*) provided with his pre-accession name is a more plausible interpretation than adding an otherwise unknown figure to the Yaxchilan dynastic tree.

The interpretation of the 'action' passage also needs to be reconsidered. The reading proposed by Riese, Schele, and Grube is not improbable, although from a grammatical standpoint, the verb *al* ("speak, address, offer") is a very unlikely candidate for the passive *ya[h]laj-Ø* [7]. The translation "his mask is addressed" fits the scene much better than "his mask is thrown" or "his mask falls". Alternatively, one could read the passage as "the mask is offered to Bird Jaguar" extending the analogy between talking, addressing, and paying tribute. Of course, "throwing" is a more reasonable interpretation according to the present understanding of the Classic Maya grammar.

However, there is another translation based on the second meaning of the *yal* verb that I would prefer to those discussed above: "his mask is molded". This meaning is attested in Ch'orti': *yari* "to throw, to mold"; *yari e chab* "to mold sugar"; *yahrib'* "anything used for molding" (Wisdom 1950: 765). The text, then, refers to the completion of the mask probably worn by the king on that specific occasion and likely offered to him by *Ajkamo'*. Unfortunately, the glyphs that spell the name of the ritual or location where the mask was "addressed", "offered", "thrown", or "molded" are eroded beyond recognition.

The absence of the caption for the second protagonist (identified as *Ajkamo'*) may be due to the fact that the two lintels commemorate the same event. This would not be uncommon. Actually, such scene-by-scene format is known at Yaxchilan where it has earned a considerable scholarly attention (Reents-Budet 1989; Tate 1993:101-110). For example, there are references to different ceremonies that accompanied Bird-Jaguar's accession (Stelae 11, 12, Lintels 1, 30). The ceremony mentioned on the first monument (Catalog Number 131) should have happened before the death of *Itsamnaaj-B'ahlam* but after his "debuting" in the new crown. The date of A.D. 726 meets these requirements.

The third lintel (Catalog Number 133) refers to a ceremony that took place in A.D. 750. According to the inscription, *Ajkamo'* "adorns" the white "head" or "image" of Xikb'alel. The passage may be transcribed as **'u-ta-pa-wa SAK xi-ki-b'a-le-le b'a/B'AH** *'u-tapaw sak xikb'alel b'aah* "he adorns the white head (image) of *xikb'alel*" (cf. Yu *tap* "ataviar otra cosa, adornar", *tapba* "adornarse" [Barrera Vásquez 1980: 776]). The same verb occurs on the Tablet of 96 Glyphs (Palenque) in the reference to the adornment of the "script". This passage makes sense taking into account the Classic Maya tradition to inlay the carved hieroglyphs and images with precious materials

The meaning of this phrase is unclear, while the image on the lintel represents the *sajal* kneeling before his lord (Fig. 7a). *Ajkamo'* seemingly carries an object that could have been part of the headdress (besides a shield and a spear). Although *Xikb'alel* is never mentioned on the monuments commissioned by Bird-Jaguar, the so-called 'Waterlily-GIII-Jaguar headdress' (Tate 1993: 76) depicted on Lintels 6 and 43 (Fig. 8a-b) is very similar to the *Xikb'alel* crown. The only difference is that the one on these later lintels is more elaborate. I suppose that the 'adornment' could indicate *Ajkamo'*s contribution to making a new crown or to 'improving' the old one.

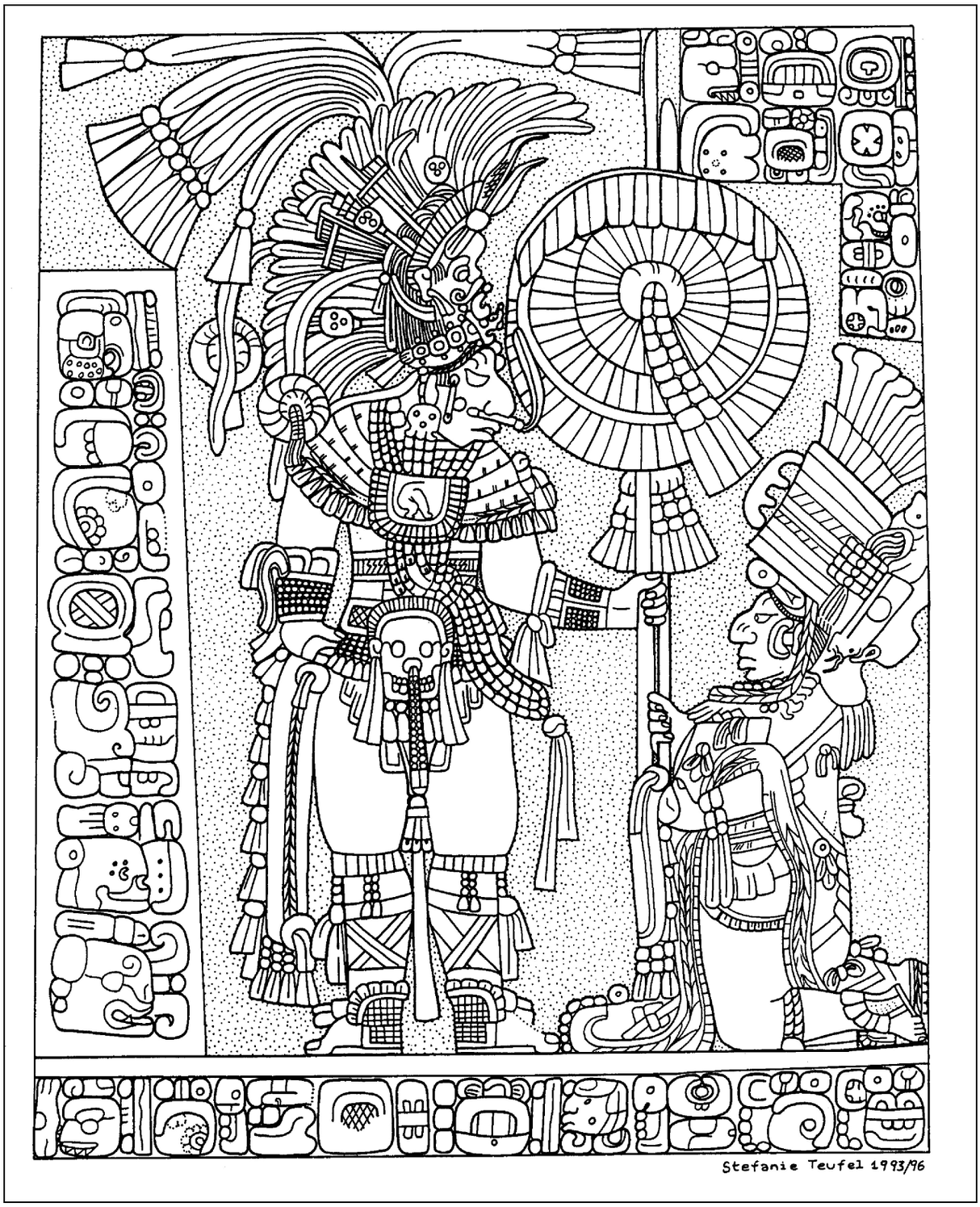


Figure 3-7a: The adornment of the crown: Catalog Number 133, drawing by Stefanie Teufel.

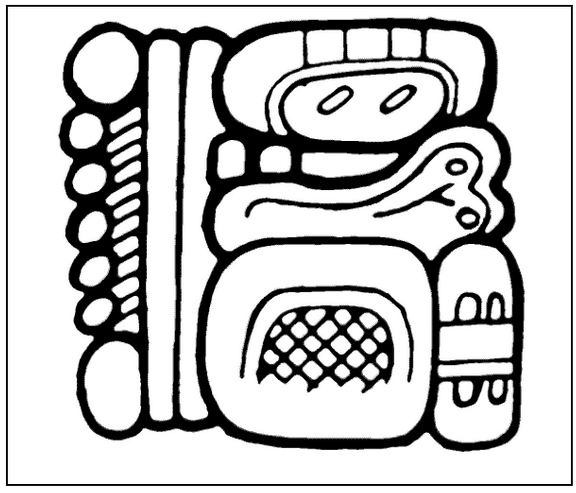


Figure 3-7b: the spelling of Bird-Jaguar's *'aj-yax-cho'pat* title on Dos Caobas Stela 2 (drawing by the author).

The text on the lintel goes on to claim the royal pedigree for the *sajal*. This time, *Ajkamo'* is told to belong to the lineage of Bird Jaguar IV. This statement can be interpreted either as a reassessment of the *sajal*'s noble origins (an important point for one who accedes royal insignia) or as a subtle confirmation of Bird Jaguar's pedigree and, therefore, legitimacy. One should keep in mind that the event happens in the very midst of the dynastic conflict of A.D. 749-752. Bird Jaguar is not a king yet. However, instead of calling him a 'young lord', this inscription provides his full regal title.

Moreover, the text provides a title that never occurs in the inscriptions at Yaxchilan – **'a-YAX-cho-pa-ta** *aj-yax-chopat* "he of blue-green *cho-pat*". Nevertheless, it also appears in Bird-Jaguar's name carved on the Stela 2 at Dos Caobas. Referring to this unusual title may have been in line with the idea that *Ajkamo'* knew something about Bird-Jaguar that others did not. As for the title itself, *yax-chopat* could be a specific type of headdress (cf. Yu. *cho'pat* "coroza, mitra"; *yax cho'pat* "coroza" [Barrera Vásquez 1980:107] and *yo'pat* "coroza" [Barrera Vásquez 1980:980])[8].

The final lintel (Catalog Number 134) depicts a ritual snake dance jointly undertaken by Bird Jaguar and *Ajkamo'* in A.D. 767 (Fig. 9). The reference to the event itself was earlier studied by Nikolai Grube who suggested some compelling ethnographic parallels of these rituals usually associated with petitioning for rain (Grube 1992:212-213). However, from the point of our story, the most striking aspect is that *Ajkamo'* bears the title of *ajk'uhu'n*. Jackson and Stuart (2001) have provided the latest overview of the possible significations of *ajk'uhu'n*. I agree with the authors (Jackson and Stuart 2001:226) that the title has some religious connotations**.**

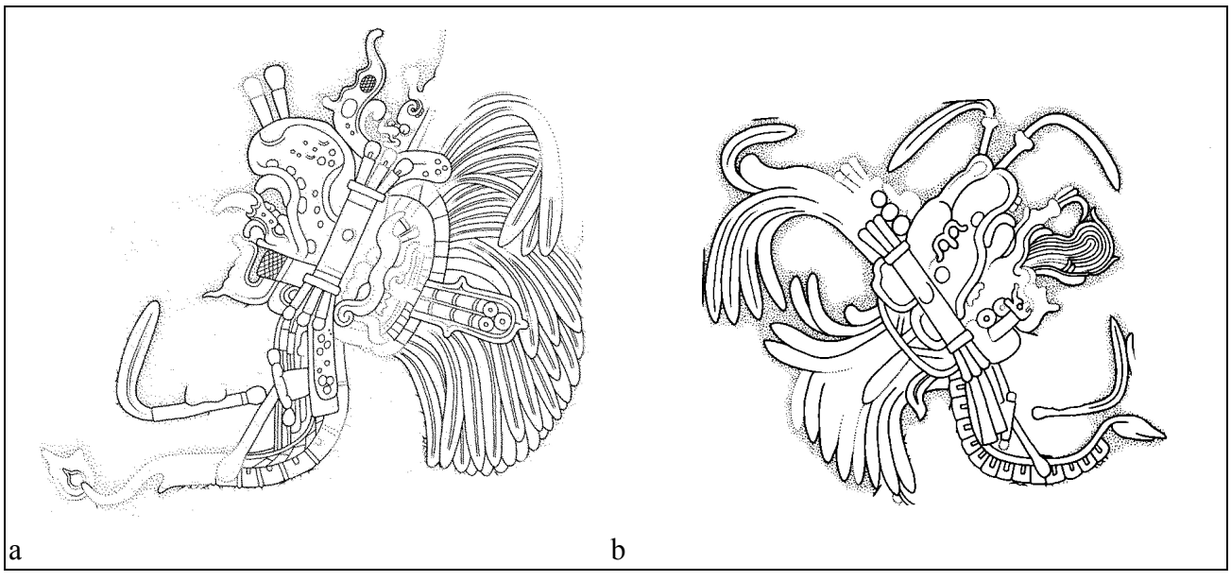


Figure 3-8: Elaborated headdress similar to that of *Xikb'alel* on Lintel 43 (a) and Lintel 6 (b), drawing by Ian Graham (Graham 1979:95, Graham and Von Euw 1977:23)

I would only note that, contrary to the authors' suggestion, religious offices in Mesoamerica are usually associated with venerable, not junior age. The inscription on Monument 183 at Tonina (it mentions the accession into *ajk'uhu'n*-ship) indicates that the title of *ajk'uhu'n* was similar to *ajaw* and *sajal* in the way it could be interpreted either as a rank or as a specific office.

Although there is no evidence in support or against the idea that the titles of *sajal* and *ajk'uhu'n* were mutually exclusive, this is the only transformation of *sajal* into *ajk'uhu'n* known so far. It fits well some earlier observations on the political careers of the *sajalob'*. Thus, analyzing the inscriptions of the provincial lords in the area of Piedras-Negras, Chinchilla and Houston (1993:66-67) noticed that the accession of a new king was followed by the installment of *sajalob'* under his supervision. Houston and Chinchilla did not suggest what happened to the retired *sajalob'* except that they remained alive for some time.

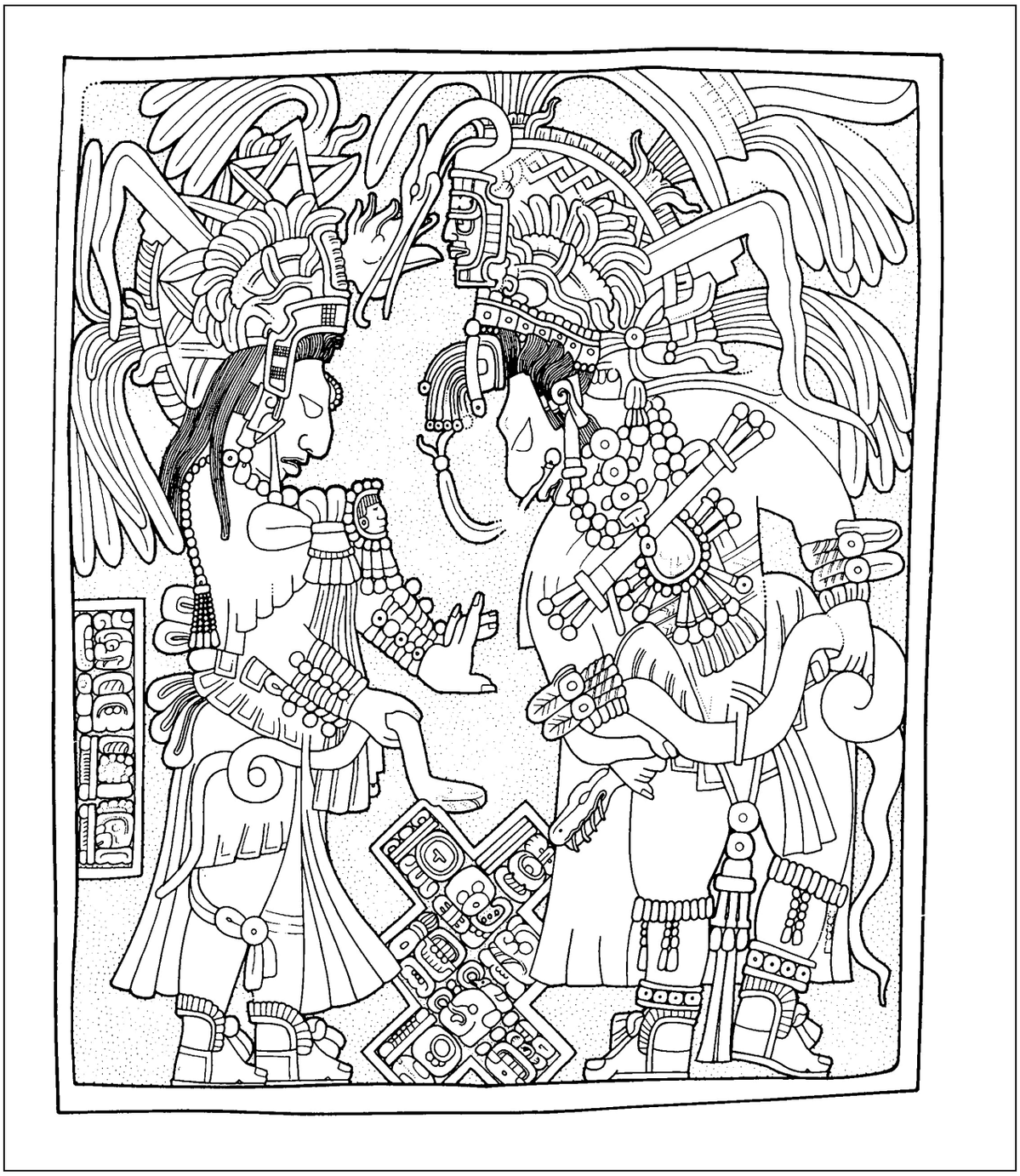


Figure 3-9: The snake dance: Catalog Number 134 (drawing by Nikolai Grube [Mayer 1995: Plate 259])

Several years after the accession of Bird-Jaguar, a new *sajal* named *Tilo'm* appears at the royal court. He dedicates a series of lintels (commonly associated with the site of La Pasadita), which are remarkably similar in style to those that mention *Ajkamo'* (Fig. 10). Comparing La Pasadita Lintel 1 with Catalog Numbers 131 and 132, one can note the identical **CHAN** glyphs (Fig. 10a-c) and a relatively unusual drawing of *'u-b'aah* with **hi** below the **B'AH** logogram (Fig. 10d-f). At Yaxchilan proper, such way of drawing *'u-b'aah* is restricted to the inscriptions on Lintels 26, 50, 53, and Stela 13. Given the importance of the *Xikb'alel* story for *Ajkamo'*, it is probably not a coincidence that Lintel 26 could have been used as a model for the texts on the monuments committed by *Ajkamo'* and *Tilo'm*.

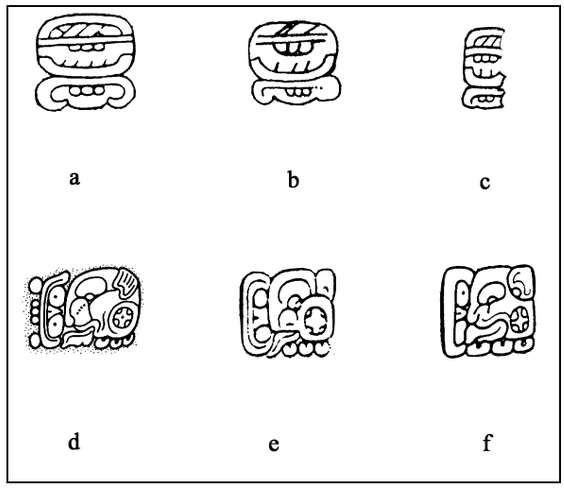


Figure 3-10: Style similarities between the monuments from the Palmer collection and La Pasadita: CHAN-na **on (a) La Pasadita Lintel 2 (drawing by Peter Mathews), (b) Catalog Number 132, (c) Catalog Number 131;** 'u-b'a/B'AH-hi **on (d) Yaxchilan Lintel 26, (e) La Pasadita Lintel 2, (f) Catalog Number 131.**

The earliest reference to *Tilo'm* appears on La Pasadita Lintel 2 where he is depicted offering the captives to Bird Jaguar after the military campaign of A.D. 759. If *Tilo'm* and *Ajkamo'* were from the same site, the later title of *Ajkamo'* provides the first evidence on the careers of the *sajalob'* after their 'retirement'. Actually, such shift might be considered a further advancement in status since the *ajk'uhu'nob'* were more involved in religious matters. By contrast, *sajalob*'s access to the divine was relatively restricted (Tokovinine 2002). They are never told to possess tutelary gods or to be witnessed by gods during the important rituals. With few exceptions, their personal names do not include references to divine patrons.

In summary, the four texts discussed above present a logical sequence of biographical facts. First, the reader learns of close association of the future *sajal* to the court of *Itsamnaaj B'ahlam*. Then we are informed that the king-to-be and *Ajkamo'* knew each other in their teens. The third inscription states that the *sajal* acknowledged Bird-Jaguar's legitimacy two years before his actual accession. There was also a precious royal item, which belonged to *Itsamnaaj B'ahlam* and was 'adorned' with *Ajkamo*'s active participation. Finally, after retirement, *Ajkamo'* acceded to a priestly office, more appropriate for his venerable age, and assisted the king in the important religious ceremonies.

This biography of indisputable achievements should be considered in the context of the uneasy time before Bird Jaguar's coming to power. Other retrospective texts mentioning the activities of king's subordinates provide, though not as plainly as in the previous case, a list of the 'winning party' that claimed a proper place in the new political order recalling the days when their support was so crucial for the claimant to the throne. The list includes *b'aah sajal K'an-Tok-Wayib'* and the brother of Bird-Jaguar's wife, *sajal Chak-Joloom* who are reported to play ball at the dedication of the *hux-ahaal* stair performed by Bird-Jaguar in A.D. 744 (Graham 1982: 163-164). According to the available inscriptions, both nobles reached a considerable prominence at the royal court. Therefore, the reference to their early involvement (which may even have taken place) during the reign of *Yopaat-B'ahlam* is clearly meant to outline the group of original supporters.

Although *sajalob*'s 'retrospectives' are not limited to the Yaxchilan area, none of them deals directly with the support of competing royal heirs. The inscription on the famous Tablet of the Slaves at Palenque offers the closest approximation to the story of *Ajkamo'*s lifetime achievements. However, the statement of support is quite subtle. A reference to the accession of *Ahkal-Mo'-Naab'* in A.D. 722 is connected by a distance number of fifty-one year to the birth of *sajal Chak-Suuts'* in A.D. 671. One year after the royal accession, according to the next part of the text, *Chak-Suuts'* receives an important office of *yajawk'ahk'il*. At that point, he bears a title of the 'first lord' (*b'aah ajaw*). Such royal favor can be explained only in terms of the role this elderly noble could play in *Ahkal-Mo'-Naab*'s coming to power in the circumstances, which are, at best, unclear. The text on the panel would not express this idea openly, but it could hint the true meaning through selecting the events and presenting them in a particular chronological order.

It remains uncertain if this scheme can help to explain the exalted status enjoyed by other 'small men' of rulers with 'weak' pedigrees. Another interesting topic worth developing is why the role of this group became suddenly so important. One explanation could be that the authority of those relatively powerful nobles was guarantied only by the king who could rely on them more than on lesser *ajawtaak*. As a result, the loyalty of the *sajalob'* was an important factor during the conflicts between different factions inside royal lineages. Consequently, backing their candidates to the throne would allow some 'small men' to accumulate considerable power and influence.

The accounts on these successful individuals were perpetuated in the monumental records of Yaxchilan, in

particular. Whether or not their biographies were exceptions to the rule, they provide us with valuable evidence on the intricacies of personal interactions between the king and his vassals, especially in the times of political turmoil. It may be the case that the personal status of any *sajal* was no less flexible and complex than that of *Ajkamo'* or *Chak Suuts'*. These life histories also hint of the true role that the lesser nobles played at the royal court. Finally, these texts project specific values and personal goals, which identify the 'small men' as a group with its own political agenda differing from that of 'divine kings'.

Acknowledgements

I wish to thank Drs. Dmitri Beliaev and Albert Davletshin for providing some important suggestions concerning my research on the sajalob'. I also want to express my gratitude to Ian Graham for his kindly permission to work with the materials of the Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions project. My special appreciation goes to Dr. David Stuart for his advice, insights, and criticism that made this paper possible. Of course, I am fully responsible for any errors or omissions.

Notes

[1] See Houston's comprehensive overview of the recent advancements in the Maya studies (Houston 2000).

[2] See Stuart (1995: 259, 274-276); Houston and Stuart (2001: 61-64); Martin and Grube (2000: 19); Beliaev (2000: 137-138). The title was identified some twenty years ago (Mathews and Justeson 1984: 211-212; Schele 1992b: 101-103; Stuart 1985). It was originally believed to be derived from *saj* "fear" (Stuart 1993: 329-330). However, an alternative etymology based on the Cholan *saj* "small" (Schumann 1973: 92) is more plausible. Therefore, the most likely translation of the title would be "small one". The title *saj xib'* ("small man") may have been synonymous to *sajal* but only two examples of *saj xib'* are known so far, one mentioned by Houston, Robertson, and Stuart (2000: 36-37, Figure 18) and the other attested on a panel of unknown provenance sold at Sotheby in 1998 (Ian Graham, personal communication 2003).

[3] Grube 1992: 212-213; Schele 1991a: 80-84, 108, 130, 186, 196-197; Schele 1991b: 101-108, 153-154, 246-249; Schele 1992a: 123; Schele and Grube 1994a: 112, 155; Schele and Grube 1994b: 132; Schele and Grube 1995: 131.

[4] The name of the crown is spelled as **xi-ki-b'a-le-le** ?-**na**. There is no established reading for the logogram that looks like a jaguar paw placed on a throne or codex complemented by **-na** syllable. The paw-throne/codex compound is likely a single complex logogram. For example, in the text on the K1389 vessel, the context suggests that it denotes a specific headdress (Beliaev and Davletshin 2002). The other two important occurrences of the glyph are in the inscriptions on Stela 18 at Naranjo and on one of 'Site Q' panels (Schele and Grube 1994a: 155-157).

[5] This name is spelled either as **'a-ka-MO'** (Catalogue Numbers 131 and 133) or as **'a-ka-mo-'o** (Catalog Number 134). In all the three cases, the T12 glyph that usually stands for *aj-* (agentive prefix) is used. Although there is no insistence on any distinction between T12 and T229 in these inscriptions (note the spelling of *Itsamnaaj-B'ahlam*'s captive and of the title *aj-winik-b'aak* with T229), the absence of substitution in this particular name hints that it contains an agentive prefix. The situation with **ka-MO'** is more ambiguous. It is possible to read it literally as *ka-mo'* "our macaw". However, **-ka-** may have been an underspelling. If this is the case, there is a host of alternative transliterations including *kah*, *kaj*, *kal*, *kan*, *kaw*, and *kam*. Given such small size of the sample, choosing *Ajkamo'* ("he of our macaw") is purely optional. First-person ergative pronouns occasionally appear in name phrases. For example, one of the sculptors who carved Stela 34 at El Peru was named *aj-chuk-niw-ajaw*.

[6] The term "guardian" could also designate someone who looked after the young heir: this rare meaning of *'u-cha'n* is attested in the inscription on Panel 19 at Dos Pilas (Houston 1993: 115).

[7] Moran (1695: 59) cites that strange passive of *al* (*yala* "ser dicho"). Unfortunately, no other possible cases of *al* in the passive are attested in the inscriptions, whereas mediopassive *alaay* ("it is said") is quite common. By contrast, the passive of *yal* "throw" (cf. pCh **yäl* "throw" [Kaufman and Norman 1984: 137]) would indeed be *ya[h]laj-Ø* "it is thrown, it falls". This form can be illustrated with the inscription on the La Amelia panel that describes the captive as being thrown in the likeness of a ball (Schele and Grube 1990: 3-5) or with a caption on a polychrome vessel (K1815) commenting on the explicitly "throwing" scene with a phrase "*k'awiil* is thrown".

[8] The same royal title is attested in the inscriptions of El Peru (Stela 39) where it is spelled as **'a-YAX-cho-wo-pa-ta** indicating that the Classic term was *yax chowpat*. One more *chowpat*, though of yellow color, is mentioned in the text on an altar at Laguna Perdida. Therefore, it is plausible to suggest that this headdress was associated with a specific ritual office carrying some directional symbolism. The etymology of the term is unclear. Some possibly related words are the abovementioned *yalpat* (as long as one does not read the passage as *t-uy-al-patan*) and *sak ichiiy pat* (Yaxchilan, Lintel 44). There is a semantic overlap between *hu'n* that usually designated headdresses and *pat* as "bark" (cf. Chr *hun pat* "thin bark" [Wisdom 1950: 561-562, 763]; Tzo *patil* "back, bark, peel" [Laughlin and Haviland 1988: 281]; pCh **pat* "back, peel" [Kaufman and Norman 1984: 128]). One may speculate that the term *pat* distinguishes headdresses made of bark proper from those of paper. Interestingly, a transitive *cho'* "peel" is attested in Tzotzil (Laughlin and Haviland 1988: 191) and Chol (Aulie and Aulie 1978: 49; Schumann 1973: 78). Therefore, the translation of *chowpat* or *cho'pat* would be literally "peel-bark".

References Cited

Aulie, Wilbur H., and Evelyn W. Aulie
1978 *Diccionario Ch'ol-Español, Español-Ch'ol*. Serie de vocabularios y diccionarios indígenas Mariano Silva y Aceves Vol. 21. Instituto Lingüístico de Verano, México.

Barrera Vásquez, Alfredo
1980 *Diccionario Maya Cordemex. Maya-Español, Español-Maya.* 1st ed. Ediciones Cordemex, Mérida.

Beliaev, Dmitri D.
2000 Classic Lowland Maya (AD 250–900). *Civilizational Models of Politogenesis*, pp. 128-154, Moscow.

Beliaev, Dmitri D., and Albert Davletshin
2002 Commentaries on K1398 (Kerr J., The Maya Vase Book, 1989, P.81). Ms. on file, Center for Mesoamerican Studies, Russian State University for Humanities, Moscow.

Chinchilla, Oswaldo M., and Stephen D. Houston
1993 Historia Política de la Zona de Piedras Negras: Las Inscripciones de El Cayo. *VI Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, 1992,* pp. 63-70. Instituto de Antropología e Historia, Guatemala.

Graham, Ian
1982 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, part 3. Peabody Museum of Anthropology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.
1979 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, part 2. Peabody Museum of Anthropology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

Graham, Ian, and Eric Von Euw
1977 *Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions*, vol. 3, part 1. Peabody Museum of Anthropology and Ethnology, Harvard University, Cambridge.

Grube, Nikolai
1996 Palenque in the Maya world. *Eighth Palenque Round Table, 1993*, edited by M. J. Macri and J. McHargue, pp. 1-13. Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.
1992 Classic Maya Dance. Evidence from Hieroglyphs and Iconography. *Ancient Mesoamerica* 3:201-218.

Houston, Stephen D.
2000 Into the Minds of Ancients: Advances in Maya Glyph Studies. *Journal of World Prehistory* 14(2):121-201.
1993 *Hieroglyphs and History of Dos Pilas: Dynastic Politics of the Classic Maya*. University of Texas Press, Austin.

Houston, Stephen D., John Robertson, and David Stuart
2000 Quality and Quantity in Glyphic Nouns and Adjectives. *Research Reports on Ancient Maya Writing* 47. Washington, D.C.

Houston, Stephen D., and David Stuart
2001 Peopling the Classic Maya Court. *Royal Courts of the Ancient Maya: 1. Theory, Comparison, and Synthesis*, edited by T. Inomata and S. D. Houston, pp. 54-83. Westview Press, Boulder.

Jackson, Sarah, and David Stuart
2001 The Aj K'uhun Title: Deciphering a Classic Maya Term of Rank. *Ancient Mesoamerica* 12:217-228.

Kaufman, Terrence S., and William M. Norman
1984 An Outline of Proto-Cholan Phonology, Morphology and Vocabulary. *Phoneticism in Mayan Hieroglyphic Writing*, edited by J. Justeson and L. Campbell, pp. 77-166. Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Albany.

Laughlin, Robert M., and John B. Haviland
1988 *The Great Tzotzil Dictionary of Santo Domingo Zinacantan with Grammatical Analysis and Historical Commentary*, vol. 1 (Tzotzil – English). Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.

Martin, Simon, and Nikolai Grube
2000 *Chronicle of the Maya Kings and Queens*. Thames and Hudson, London.

Mathews, Peter
1997 *La Escultura de Yaxchilan.* Colección Científica 368. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Mathews, Peter, and John S. Justeson
1984 Patterns of Sign Substitution in Mayan Hieroglyphic Writing: The Affix Cluster. *Phonetisicism in Mayan Hieroglyphic Writing*, edited by J. Justeson and L. Campbell, pp. 185-231. Institute of Mesoamerican Studies, State University of New York at Albany, Albany.

Mayer, Karl H.
1995 *Maya Monuments: Sculptures of Unknown Provenance, Supplement 4*. Verlag von Flemming, Berlin.

Moran, Fray Francisco de
1695 *Arte y Vocabulario de la lengua Cholti que quiere decir la Lengua de Milperos*. Ms. on file, Manuscript Collection 497.4/M79. American Philosophical Society, Philadelphia.

Proskouriakoff, Tatiana
1964 Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan (Part 2). *Estudios de Cultura Maya* 4:177-201.
1963 Historical Data in the Inscriptions of Yaxchilan (Part 1). *Estudios de Cultura Maya* 3:149-167.

Reents-Budet, Dorie J.
1989 Narrative in Classic Maya art. *Word and Image in Maya Culture: Explorations in Language, Writing, and Representation*, edited by W. F. Hanks and D. S. Rice, pp. 189-197. University of Utah Press, Salt Lake City.

Ringle, William M.
1996 Birds of a Feather: The Fallen Stucco Inscription of Temple XVIII, Palenque,

Chiapas. *Eighth Palenque Round Table, 1993*, edited by M. J. Macri and J. McHargue, pp. 45-61. Pre-Columbian Art Research Institute, San Francisco.

Schele, Linda

1992a *Notebook for the XVIth Maya Hieroglyphic Workshop*. University of Texas at Austin, Austin.

1992b A New Look at the Dynastic History of Palenque. *Epigraphy*, edited by V. R. Bricker, pp. 82-109. Handbook of Middle American Indians, Supplement 5. University of Texas at Austin, Austin.

1991a *Notebook for the XVth Maya Hieroglyphic Workshop*. University of Texas at Austin, Austin.

1991b *The Proceedings of The Maya Hieroglyphic Workshop, March 9-10, 1991 (transcribed and edited by Phil Wanyerka)*. University of Texas at Austin, Austin.

Schele, Linda, and Nikolai Grube

1995 *Notebook for the XIXth Maya Hieroglyphic Workshop*. University of Texas at Austin, Austin.

1994a *Notebook for the XVIIIth Maya Hieroglyphic Workshop*. University of Texas at Austin, Austin.

1994b *The Proceedings of The Maya Hieroglyphic Workshop: Tlaloc-Venus Warfare, March 12-13, 1994 (transcribed and edited by Phil Wanyerka)*. University of Texas at Austin, Austin.

1990 Six-Staired Ballcourts. *Copan Notes 83*. University of Texas at Austin, Austin.

Schele, Linda, and David Freidel

1990 *A Forest of Kings: the Untold Story of the Ancient Maya*. William Morrow and Company, New York.

Schumann, Otto G.

1973 *La lengua Chol, de Tila (Chiapas)*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mayas, México.

Stuart, David

2003 Longer Live the King: The Questionable Demise of K'inich K'an Joy Chitam of Palenque. *PARI Journal, in press*.

1995 *A Study of Maya Inscriptions*. PhD dissertation, Vanderbilt University, Department of Anthropology, Nashville.

1993 Historical Inscriptions and the Maya Collapse. *Lowland Maya Civilization in the Eight Century A.D.*, edited by J. A. Sabloff and J. S. Henderson, pp. 321-354. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D. C.

1985 New Epigraphic Evidence of Late Classic Maya Political Organization. Ms. on file, Department of Anthropology, Harvard University, Cambridge.

Tate, Carolyn E.

1993 *Yaxchilan: The Design of a Maya Ceremonial City*. University of Texas at Austin, Austin.

Tokovinine, Alexandre

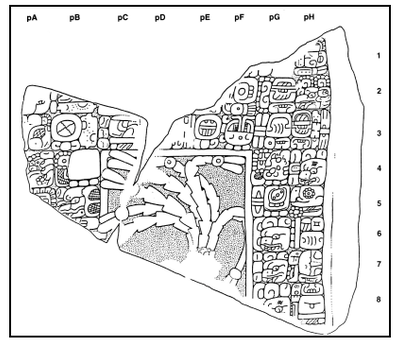
2002 The King and His *Sajalob*: Provincial Governors in Western Maya Kingdoms, VII – VIII Centuries A.D. *Ancient Orient and Classic Antiquity V*. Moscow.

Wagner, Elisabeth

2001 Jade, the green gold of Maya. *Maya: Divine Kings of the Rainforest*, edited by N. Grube, pp. 66-69. Könemann Verlagsgesellschaft, Cologne.

Wisdom, Charles

1950 *Materials on the Chorti Language*. Ms. on file, Microfilm Collection of Manuscript Materials on Middle American Cultural Anthropology No. 28. University of Chicago Library, Chicago.



THE YAXCHILAN WARS IN THE REIGN OF 'ITSAMNAAJ B'ALAM IV (771-CA. 800).

Alexander Safronov

The history of *Pa'chan* (Yaxchilan)[1] is well known thanks to the thorough study of numerous hieroglyphic inscriptions. The dynastic history of *Pa'chan* began in the middle 4th century AD (Martin and Grube 2000: 118). During the Late Classic period, *Pa'chan* kings were important actors of the political struggle in the Upper Usumasinta Valley. They took part in the numerous regional wars on their own and as the participants of different military alliances (Fig. 1).

In the early 8th century, a new political situation developed in the Western Region. Earlier, in the 6th and 7th centuries, the *Kaanu'l* kingdom (Calakmul)[2] controlled a major part of the Usumasinta Valley, including *Pa'chan*. But in 695 *Kaanu'l* was defeated by its permanent enemy – the *Mutal* kingdom (Tikal)[3]. As a result, *Kaanu'l* kings lost control over western Maya kingdoms (Martin and Grube 2000: 110-114) and the relative stability on the Usumasinta River was destroyed. In the 720s, the longtime military conflict between *Pa'chan* and its permanent enemy *Yokib'* (Piedras Negras)[4] had started again, although it got interrupted for a short period of time when both kingdoms were under the influence of *Kaanu'l* (Martin and Grube 2000: 123, 124, 126). A confrontation between *Yokib'* and *Pa'chan* continued during all of the 8th century and it was one of the key factors in the political development of the Western Region.

Another important factor was the raise of the *Sakts'i* kingdom[5] in the second half of the 7th century. After several successful wars, the small kingdom in the Lacandon selva became one of the dominating powers in the Upper Usumasinta Valley (Beliaev and Safronov 2004: 124-125). In the beginning of the 8th century, K'ab Chante' (III) annexed *Ak'e* (Plan de Ayutla?) and adopted a double Emblem Glyph "*Sakts'i 'ajaw, Ak'e 'ajaw"*. His vassals K'inich Chak Chih and "Knot-Eye" B'alam occupied the throne of *Xukalnaah* (Bonampak-Lacanha) (Beliaev and Safronov 2004: 127).

After the so called "Interregnum" in *Pa'chan* (742-752), Yaxuun B'alam IV (752-769) consolidated the kingdom's conquests (Martin and Grube 2000: 127, 130-131). In 771 Yaxuun B'alam IV was succeeded by Chelet Chan K'inich who took the accession name of his great grandfather – 'Itsamnaaj B'alam (IV)[6] (Martin and Grube 2000: 134). Under the new king (771 – ca. 800) *Pa'chan* experienced its last period of splendor.

In the same time *Yokib'* entered its own interregnum after the death of 'Itsam K'an 'Ahk IV (729-757). Two succeeding kings ruled for a short period of time. As a result, *Yokib'* ceded control over its important district *Yaxniil* (El Cayo) to *Sakts'i*. In 763 and 772, the *Sakts'i* king Aj Sak Maax overlooked the accession of two *Yaxniil sajal*s (Martin and Grube 2000: 151).

'Itsamnaaj B'alam is widely known under his war title "the captor of Tajal Mo'", but we don't know the place of origin of this pre-accession captive (Martin and Grube 2000: 134). Another war took place in 783 when his *sajal* 'Aj Chak Maax captured "Head Wayab" from the otherwise unknown *Choktelnah* location, and two other noble captives (Schele and Miller 1986: 226).

There is also indirect evidence for an unknown conflict between *Pa'chan* and *Yokib'* during the reign of 'Itsamnaaj B'alam IV. Two perfectly carved panels from Laxtunich[7] (LTI: Pan. 1, Pan. 4) were produced by the sculptor Mayuy Ti', whose title of origin is "he from *K'ina*" (Safronov 2001: 182; Zender 2002: 172-173). The Emblem Glyph *"K'in 'ajaw"* was the second royal title of *Yokib*' kings, and *K'ina* was located on the left side of the Usumasinta, to the west of *Yokib*'. A highly-qualified sculptor could make a very good war booty. This war took place sometime before 783, most probably between 771 and 780 when *Yokib'* was ruled by Ha' K'in Xook. By this time *Pa'chan* had spread its influence over *Xukalnaah*[8]. The young Yajaw Chan Muwaan II, who acceded in 776, married the *Pa'chan* princess 'Ix Yax Chit Hun Winik Nah Kan (probably a sister of 'Itsamnaaj B'alam IV) (Mathews 1980: 61). With the support of his brother-in-law, Yajaw Chan Muwaan II raised claim over *Ak'e*. In 787 the united forces of 'Itsamnaaj B'alam IV and Yajaw Chan Muwaan II defeated the *Sakts'i* army.

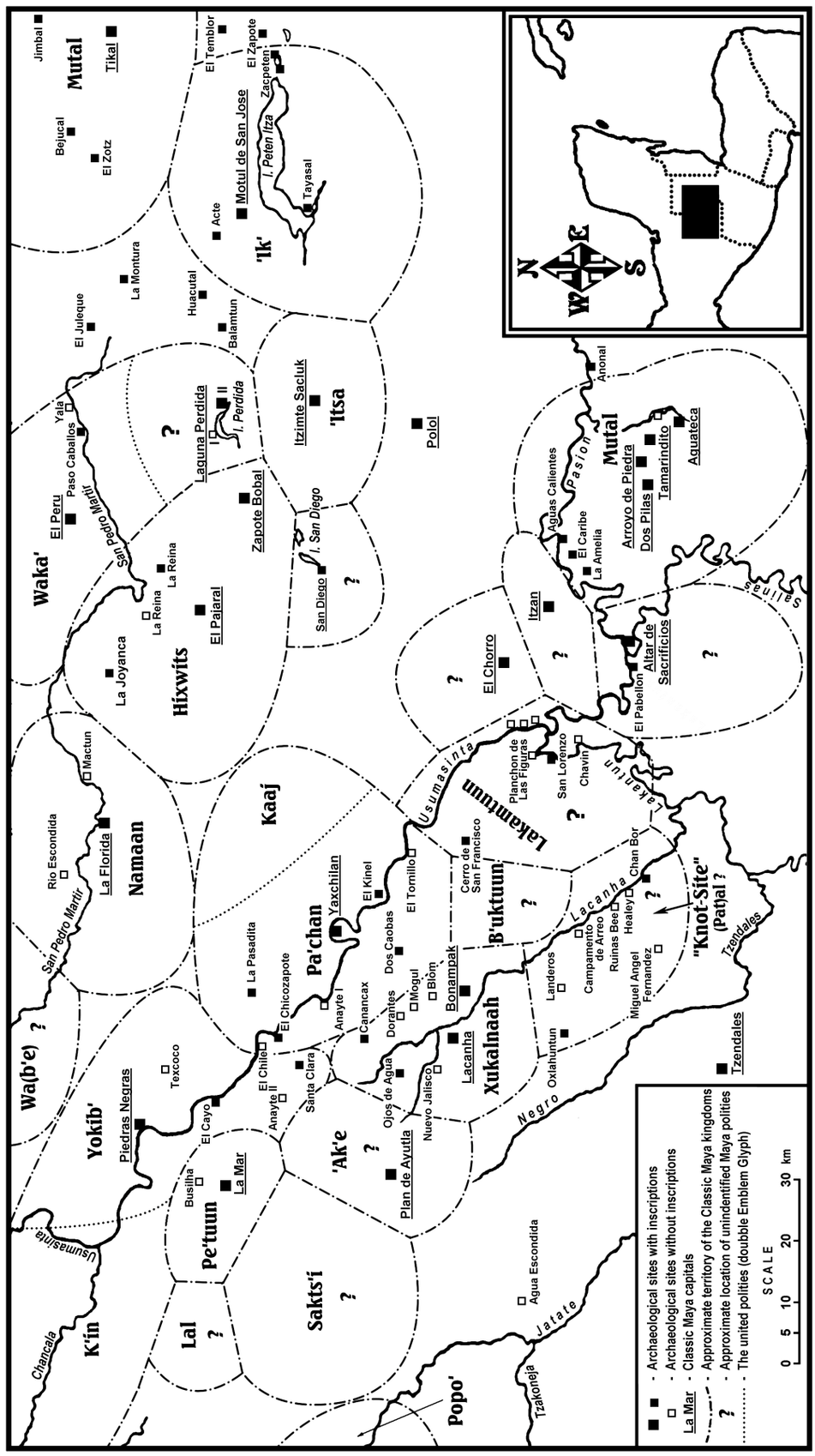


Figure 4-1: Late Classic Maya polities in the Upper Usumasinta Valley and Southern Peten.

The allies captured two captains of the *Sakts'i* king Yet K'inich (Mathews 1980: 67; Safronov 2001: 184-185). From that time on *Sakts'i* lost its power in the Upper Usumasinta region. Finally after 787 the *Sakts'i* king Jats' Tokal 'Ek' Hix was defeated by *Popo'* (Tonina) (Martin and Grube 2000: 188).

Thanks to this victory *Pa'chan* guaranteed the stability on its southern border and 'Itsamnaaj B'alam turned his attention to the northeast. In the 780-790s he carried out several military campaigns against neighboring kingdoms. In 788, on the Stela 21 (Fig. 2) from Yaxchilan, 'Itsamnaaj B'alam IV called himself:

… (G4) **'ITSAMNAJ-B'ALAM-(ma)** (H4**) 'u-(cha)-CHAN** (G5) **ta-ja-l(a)** (H5) **MO'-(o)** (G6) **'u-(cha)-CHAN** (H6) **B'OLON 'AJAW-le** (G6) **'u-(cha)-CHAN** (H7) **'a-MAN-(na)** (G8) **'u-(cha)-CHAN** (H8) **'a-IK'-'a …**

…'Itsamnaaj-B'alam 'u-cha'n Tajal Mo' 'u-cha'n b'olon 'ajawlel, 'u-cha'n 'aj [Na]Maan 'u-cha'n 'aj 'Ik'a …

…'Itsamnaaj B'alam (IV), the master of Tajal Mo', the master of many kingdoms, the master of "he from *Namaan*", the master of "he from *'Ik'a* "…

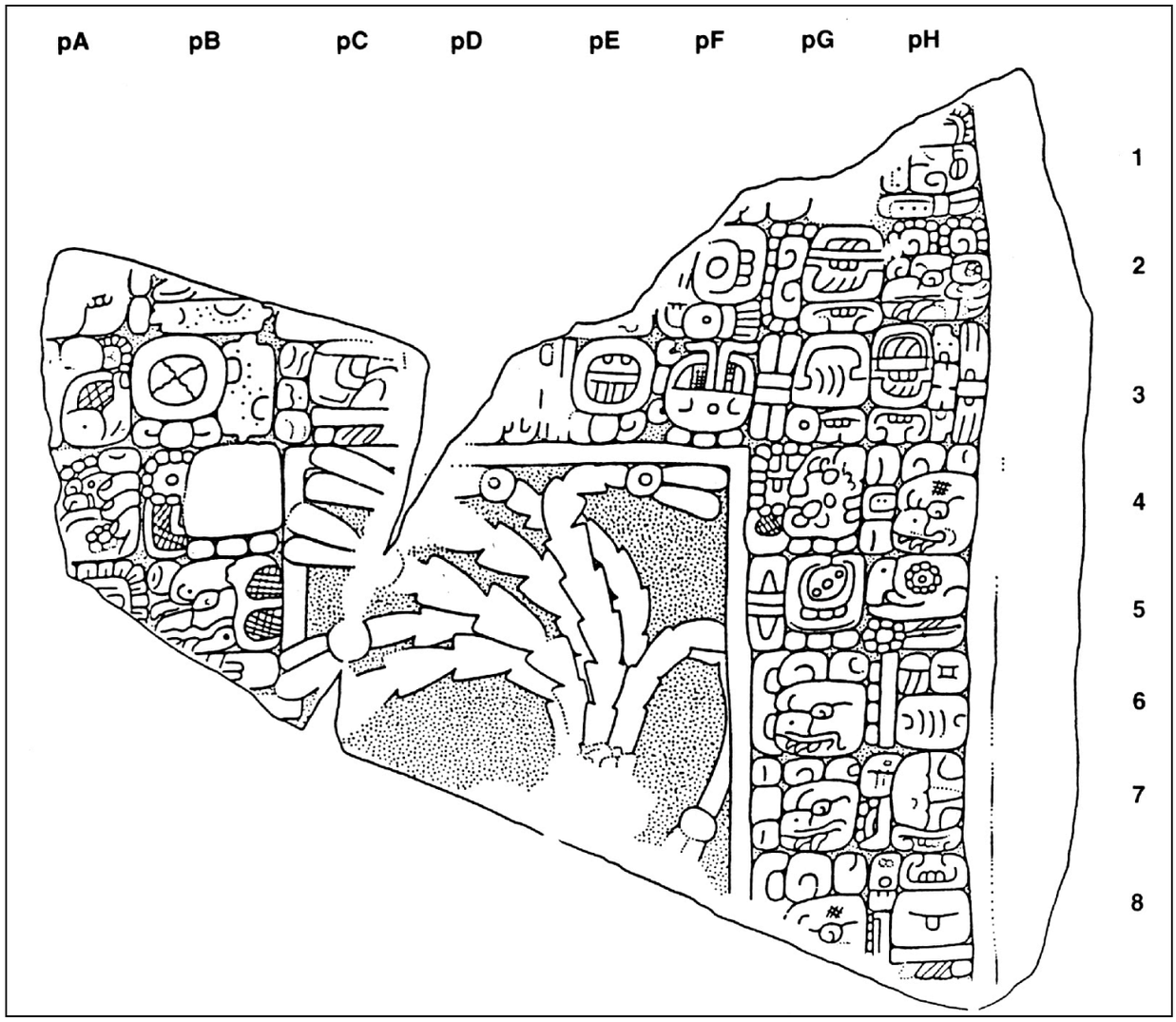


Figure 4-2: Yaxchilan, Stela 21 (drawing by P. Mathews).

These captures should have taken place before 788. The *'Ik'* polity, with its center in the archaeological site Motul de San Jose (place *'Ik'a*) was located about 150 km to the east of *Pa'chan*. It is doubtful that 'Itsamnaaj B'alam realized such a long-distance campaign. More likely, the forces of *'Ik'* fought against the neighbors of *Pa'chan,* 'Itsamnaaj B'alam's allies.

The *Namaan* kingdom was one of the main enemies of *Pa'chan* during the 8th century. The first conflict took place in 681, when 'Itsamnaaj B'alam III captured 'Aj Nik, a sub-lord from *Namaan* (Martin and Grube 2000: 124). From the second half of the 7th century *Namaan* was allied with *Yokib'* and the *Namaan* princess 'Ix Winaakhaab' 'Ajaw, the wife of the *Yokib'* king K'inich Yo'nal 'Ahk II, was the ruler of *Yokib'* "de facto" (Martin and Grube 2000: 145-147; Stuart 1985). As it was supposed by D. Stuart and S. Houston, and later by D. Beliaev and S. Guenter (Dmitri Beliaev, pers.com. 2004;

Lópes 2003: 1), the *Namaan* polity can be identified with La Florida on the San Pedro Martir river.

The most extensive record of 'Itsamnaaj B'alam's wars appears on Yaxchilan Hieroglyphic Stairway 5. This monument was found in 1980 by the Mexican archaeologist Roberto Garcia Mol. It is located in front of Structure 20 and has the form of a 29.20 meters long step. The inscription included at least 174 hieroglyphic blocks. The first part of text – 35 hieroglyphic blocks (about 6 meters long) – was completely destroyed. The preserved part of the stairway consists of 45 limestone blocks with 102 hieroglyphic blocks. Near the stairway two more relief stones were found. Each of them has an inscription of 4 hieroglyphic blocks. They were possibly also part of the stairway but the content of those texts does not have any logical tie with the main text. Description, photos and drawing of Hieroglyphic Stairway 5 were published in the Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions by I. Graham (Graham 1982: YAX: HS. 5. 3: 177-181).

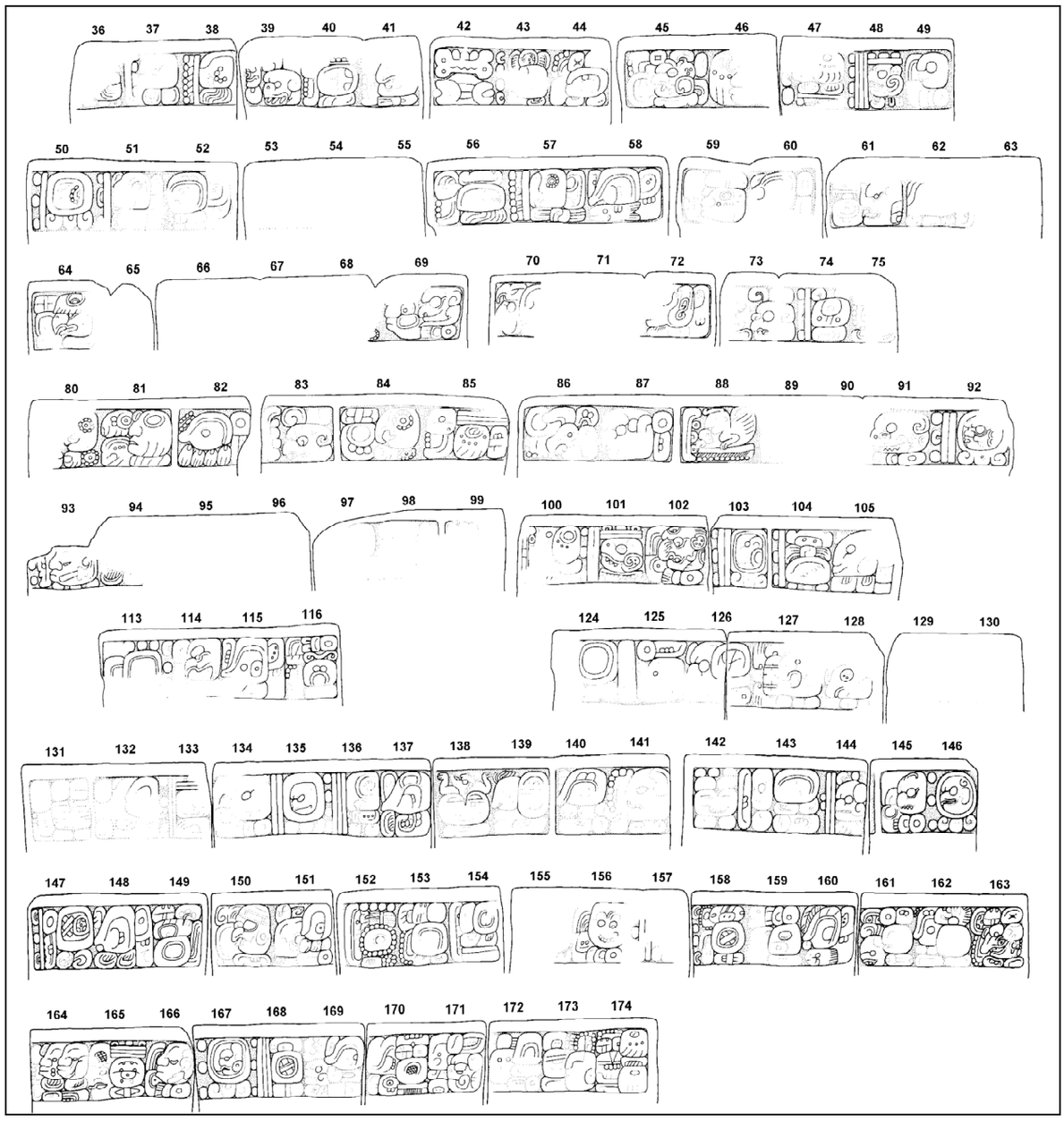


Figure 4-3: Yaxchilan, Hieroglyphic Stairway 5 (drawing by Ian Graham).

In the first blocks of the inscription 'Itsamnaaj B'alam mentions captives from *Lakamtuun* and *Namaan*. The name of the *Namaan* captive is Aj B'alam Chok who is possibly the same person mentioned on Stela 21. Anyway, both captives were taken after 787 and before 796. Before 796 then, the *Pa'chan* king captured also a

certain person from *Lakamtuun*. *Lakamtuun* was a polity in the Upper Usumasinta Valley which precise location is unknown. The first known military conflict between *Pa'chan* and *Lakamtuun* took place between 526 and 537 during the reign of K'inich Tatb'u Hol II (Martin and Grube 2000: 121). In 744 'Itsamnaaj B'alam's father played with a ball made of the body of a *Lakamtuun* lord (Martin and Grube 2000: 130; Stuart and Houston 1994: 37). In the second half of the 8th century, *Lakamtuun* is mentioned in Itzan and Seibal. Thus the territory of *Lakamtuun* was situated somewhere near the confluence of the Usumasinta and Lakantun rivers.

There are no doubts that the ancient place name *Lakamtuun* is related to the name of the river Lakantun (Stuart and Houston 1994: 37). San Lorenzo – a little known site in the bottom stream of the Lakantun river with a big acropolis and several carved stelae (Bullard 1965) – could possibly be the *Lakamtuun* capital. The cluster of small and medium sites along the watercourse of the Lakantun and Usumasinta rivers could reflect the *Lakamtuun* polity (Fig. 1).

Unfortunately the beginning of the text was not preserved and there is no information about the first stage of 'Itsamnaaj B'alam's military actions. However, the following events are very illustrative:

[1] (Date: 8 Kawak, 7 K'anasiiy = December 17, 796) (52) **ho-ch'a-j(a)** (53) **['u-K'AK]** (54) **……?** (55) **['u-CHAN]** (56) **'a-na-[MAN]-(ni)** (57) '**a-MO'-ja-h(i)** (58) **chu-ka-j(a)** (59) **k'u-su-b'a** (60) **…?** (61) **?-ja-SUTS'**
... hohch'aj 'u-k'ahk' ……. 'u-cha'n 'aj Namaan 'Aj Mo' Jaah(?) *chuhkaj K'usu'b' ...? ...-aj Suts' …*
… it was drilled the fire …… the master of he from *Namaan 'Aj Mo Jaah* (?), he was captured *k'usu'b'* (title?)……*'aj Suts'* (name)…

[2] (Date: 7 Chuwen, 19 K'anasiiy = December 29, 796) (72) **chu-ka-j(a)** (73) **'u-(cha)-CHAN** (74) **'a-ya-la-n(i) ?** (75) **K'UH-[na-MAN-'AJAW-(wa)]** **…**(76-79?) **…** (80) **?-?-mo-(o)** (81) **k'o-h(o)-b'(a)**
...chuhkaj 'u-chan 'Aj Yalaan k'uh[ul] Namaan 'ajaw ……. ...-mo' k'ohob'...
…he was captured the master of *'Aj Yalaan*, the divine king of *Namaan* …… (royal name or title ?) …… *–Mo'* [he is] *kohob'*...

[3] (Date: 12 Kib', 4 'Ol = January 3, 797) (94) **[chu]-ka-[j(a)]** (95) **…?** (96) **…?** (97) **…?** (98) **…?** (99) **…?**
...chuhkaj ……
… he was captured ……(name or title ?)

In the end of 796 'Itsamnaaj B'alam IV walked against the *Namaan* kingdom. In the beginning of the present passage 'Itsamnaaj B'alam has the title "the master of he from *Namaan 'Aj Mo Jaah*". Possibly that was another captive from *Namaan* besides 'Aj Balam Chok[9].

On December 17, 796 'Itsamnaaj B'alam carried out a fire-drilling. I believe that it took place somewhere on the border between *Pa'chan* and *Namaan*, because on the same day a battle occurred. It is tempting to relate **k'u-su'b'a** to the similar title, which appears on the recently excavated Stela 7 (Fig. 4a) from Itzimte-Sacluk (Mejia and Garcia 2003: 839):

(D1) **…-chi-hi** (D42) **?-yo-no** (D3) **NIK-SAK-'IK'** (D4) **HUN-TS'AK-TOK'** (D5) **'u-CHAN-na** (D6) **'u-ku-lu** (D7) **k'u-su-b'a** (D8) **K'UH-'i-tsa-'AJAW**
chih …-yoon ['u]-nik ['u]-sak-'ik' Hun Ts'ak Tok' 'u-chan 'Ukul k'usu'b', k'uh[ul]'Itsa 'ajaw
…? …? his flower, his white breathing, Hun Ts'ak Tok', the master of 'Ukul, *k'usu'b'*, the divine king of *'Itsa*.

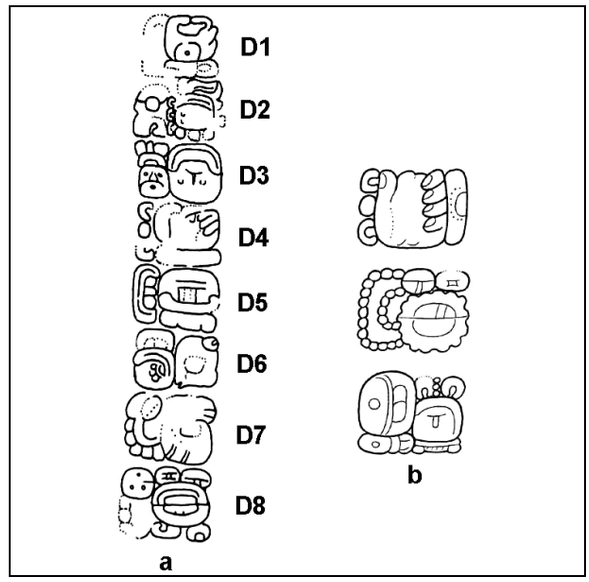


Figure 4-4: a) Itzimte-Sacluk, Stela 7 (drawing by Jose Miguel Garcia Campillo).
b) Motul de San Jose, Stela 1 (drawing by David Stuart).

The title *'Itsa 'ajaw* was first identified by D. Stuart on Stela 1 from Motul de San Jose (Fig. 4b). The king of *'Itsa* Jun Ts'ak Tok' visited Motul de San Jose and danced with its king (Stuart and Houston 1994: 27-28). On Itzimte Stela 7 Jun Ts'ak Tok' is the main protagonist, so *'Itsa* could be tentatively identified with Itzimte-Sacluk (Beliaev 2004). It is not clear what role *k'usu'b'* played in his title. Anyway, it is possible to say that *'Itsa* was a vassal of *'Ik'* (Motul de san Jose. *'Ik'* kings actively intervened into the politics of buffer zones [between the Central Peten and the Usumasinta Valley]). The *'Ik'* ruler Sak Muwaan played ball with an *Hixwits* lord in ca. 740-750, while a *Namaan* king visited *'Ik'* in 756, as it was recorded on Vase K5418 (Lópes 2003: 12). *Ik'*s influence expanded also to the south where its lords struggled over *Lakamtuun* and Itzan. And the Dos Pilas king K'awiil Chan K'inich captured a certain lord from *Ik'* in 745 (Martin and Grube 2000: 62). We can speculate that after the defeat of Itzan in 768 *'Ik'* activated its expansion to the west. At the same time 'Itsamnaaj B'alam IV acceded in *Pa'chan*. As we know, he was the son of 'Ix Chak Jolom, who was not from the royal family. The three other wives of his father Yaxuun B'alam IV were: 'Ix Wak Tuun and 'Ix Wak Jalam Chan 'Ajaw from *'Ik'*, and Mut B'alam from *Hixwits* (Martin and Grube 2000: 128-129).

12 days after the capture of *k'usu'b'*, another battle between *Pa'chan* and *Namaan* took place and the "the master of 'Aj Yalaan", the king of *Namaan* was captured. This event was also recorded on Yaxchilan Stela 5. A resistance of *Namaan* was broken 5 days later when 'Itsamnaaj B'alam captured one of the vassals or captains of the *Namaan* king, whose title is completely destroyed. It is possible that the two battles took place near the capital of *Namaan* (La Florida) because they happened within a short period of time. Thus, the campaign of December 796 – January 797 resulted in the subjugation of the *Namaan* kingdom.

An unknown enemy, whose capture on August 24, 797 was recorded on blocks 103-108, was probably one of the *Namaan* lords or military captains.

In the autumn of 798 'Itsamnaaj B'alam IV attacked some unknown enemy. Perhaps it was a little kingdom somewhere on the northeast of *Pa'chan*, at the borders with *Namaan* and *Hixwits*, as we can deduce from the general direction of Itsamnaaj B'alam's expansion. In November 1st, 798 a battle occurred and 'Aj Sak Wolo'k was captured; he was maybe a secondary lord or military leader. We don't have any other information about this war:

… (109) **['u-TS'AK-a]** (110) **[CHANLAJUN-K'IN HUX-WINIK]** (111) **[HUN-HAB']** (112) **['i-u-ti']** (113) **HUX-['AK']** (114) **HUN-MUWAN** (115) **chu-ka-j(a)** (116) **'a-SAK-wo-lo-ki** (117) **[ye-he-t(e)]** (118) **[che-le-te-CHAN-(na)]** (119) **[K'INICH]** (120) **[K'UH-PA'CHAN-'AJAW] ...**
...'U-ts'aka' chanlaju'n k'in hux winik hun haab' 'i-'uti' hux 'Ak' hun Muwaan chuhkaj 'Aj Sak Wolo'k... y-eht Cheleht Chan K'ihnich k'uh[ul] Pa'chan 'ajaw.
...The change of days is 14 days, 3 months, 1 year until it happened on 3 *'Ak'*, 8 of *Muwaan* (November 1, 798), he was captured *'Aj Sak Wolo'k*, the companion of *Chelet Chan K'inich*, the divine king of *Pa'chan*.

Then, in March 30, 799 'Itsamnaaj B'alam IV replaced the king of *Hixwits* K'inich B'alam:

(Date: 9 'Eb, 5 Suts' = March 30, 799) (126) **'u-TS'AK-[ka-TE']** (127) **K'INICH-B'ALAM** (128) **HIX-[WITS-'AJAW]-(wa)** (129) **…** (130) **…** (131) **[K'UH-PA'CHAN-'AJAW]**
... 'u-ts'aka[w] te' K'ihnich B'alam Hixwits 'ajaw [y-eht 'Itsamnaaj B'alam] k'uh[ul] Pa'chan 'ajaw.
… he replaced *K'inich B'alam*, the king of *Hixwits*, [the companion of *'Itsamnaaj B'alam*], the divine king of *Pa'chan*.

The enigmatic verb *'u-ts'akaw te'* also can be found on Piedras Negras Stela 12 after the mention of a "Star War" in 792. It is followed by a series of names and titles of a Pomona *sajal* (Schele and Grube 1994: 2). It is evident that it refers to some "counting" or "ordering" of defeated lords. D. Stuart (2003: 3) noted that this verb also appeared in Naranjo and Tonina (*Popo'*) in a context that means counting. The text of Hieroglyphic Stairway 5 does not explicitly say that this event is the result of a victory over *Hixwits*. But the general context of the inscriptions of 'Itsamnaaj B'alam IV makes us think that *Hixwits* was conquered by *Pa'chan*.

Hixwits was one of the influential polities between the Peten and the Usumasinta Valley. D. Stuart (2004) supposes that *Hixwits* had two capitals – the sites El Pajaral and Zapote Bobal, as well as La Joyanca which was a local center of that polity. The territory of *Hixwits* was located on the left side of the San Pedro Martir river and bordered, probably, by *Pa'chan*, *Namaan*, *Waka'* (El Peru-Laguna Perdida) and some other small polities.

But the war for *Hixwits* was not over. In December 29, 799 'Itsamnaaj B'alam captured a certain "youth (*ch'ok*)" Siyaj Chan K'awiil:

(Date: 10 Cham, 19 K'anasiiy = December 29, 799) (137) **chu-ka-j(a)** (138) **SIYAJ-CHAN-K'AWIL** (139) **ch'o-[ko]-yi-CHAN-(ni)** (140) **ye-he-t(e)** (141) **'ITSAMNAJ-B'ALAM-(ma)** (142) **[K'UH?]-PA'CHAN-(na)-'AJAW-(wa)…**
…chuhkaj Siyaj Chan K'awiil ch'ok y-ichaan y-eht 'Itsamnaaj B'alam k'uh[ul] Pa'chan 'ajaw.

… he was captured *Siyaj Chan K'awiil*, the youth, the uncle [of the king], the companion of *'Itsamnaaj B'alam*, the divine king of *Pa'chan*.

Although the reconstruction of **yi-CHAN-ni**, *y-ichaan* in the block 139 is tentative, it seems clear that Siyaj Chan K'awiil was one of the *Hixwits* nobles. His identification as *ichaan* or king's uncle makes the picture understandable. It is also worth to note that on Stela 7 'Itsamnaaj B'alam was called *'u-chan 'aj Hixwits*, "the captor of he from *Hixwits*". Such a title usually designates non-royal persons. Maybe it was a reference to Siyaj Chan K'awiil.

32 days after the capture of Siyaj Chan K'awiil 'Itsamnaaj B'alam IV started his last campaign, this time against *Lakamtuun*:

[1] (Date: 3 'Ets'nab', 6 K'anjalaw = January 30, 800) (148) **chu-ka-j(a)** (149) **'OCH?-[K'IN]-(ni)-'AJAW** (150) **['u]-TI'-HUN-(na) ?** (151) **LAKAM-TUN-(ni)-'AJAW ye-he-t(e)** (152) **'u-CHAN-TAJ-mo-(o)** (153) **K'UH-KAJ-'AJAW-(wa)…**
... chuhkaj 'Ochk'in 'Ajaw 'u-ti-hu'n Lakamtuun 'ajaw y-eht 'u-cha'n Taj Mo' k'uh[ul] Kaaj 'ajaw.
… he was captured *'Ochk'in 'Ajaw* (name), the crown keeper of the king of *Lakamtuun*, the companion of the master of *Taj Mo'*, the divine king of *Kaaj*.
[2] (Date: 13 Hix, 2 Chakk'at = March 6, 800) (159) **?-ti-?-?** (160) **chu-ka-j(a)** (161) **'u-(cha)-CHAN te-[cho?]-k(o)**
...?-ti-? chuhkaj 'u-chan Te Ch'ok…
…he was captured the master of *Te Ch'ok*...
[3] (Date: 3 'Ok, 18 Chakk'at = March 22, 800) (169) **?-[B'AK-(ki)]-?-?-?** (170) **chu-ka-j(a) YAX-pa-(a)-'AJAW** (171) **?-te-?** (172) **ch'a-ho-m(a)?...**
...?-b'aak ...?...?...?... chuhkaj Yaxpa' 'Ajaw ...-te-... ch'aho'm ...

he is captive (?) ….. he was captured the king of *Yaxpa'* (?) …….. the scatterer…

The first fragment records the capture of Ochk'in 'Ajaw, crownkeeper (*ti-'hu'n*) of the *Lakamtuun* king (January 30, 800). It is quite possible that this battle took place near the *Lakamtuun* capital because *ti'-hu'n* was one of the highest titles in Classic Maya court hierarchy. The two following captives (March 6 and 22, 800) took probably also part in the *Lakamtuun* war. Both mentions are preceded by unusual glyph blocks (159 and 169) which are eroded. The first captive, named "master of Te' Chok", could be a military captain. His companion is named Yaxpa' 'Ajaw but we are not sure whether it was an Emblem Glyph or a personal name. His other titles did not preserve well.

Thus, in three consequent battles (January 30, March 6 and March 22), 'Itsamnaaj B'alam defeated *Lakamtuun* and seized its three important dignitaries.

The general political situation in the Upper Usumasinta Valley in the beginning of the 790s was favorable to 'Itsamnaaj B'alam IV. The expansion of *Pa'chan* to the northeast should have intervened in the sphere of *Yokib'*s political influence. Apparently, the kings of *Namaan* and *Hixwits* were vassals and allies of *Yokib'*. There is information that in the end of the 7th century *Hixwits* paid a tribute to *Yokib',* and a *Yokib'* king was married to a princess from *Namaan* (Martin and Grube 2000: 144-145). As we know from numerous examples in Maya history, stable relations between kingdoms were very typical for the Classic Maya. It is possible that *Yokib'* kept a control over its vassals untill the end of the 8th century.

But *Yokib'* could not confront *Pa'chan*'s expansion towards *Namaan* and *Hixwits*. In this time *Yokib'* was at war with its northern neighbors – the kingdoms *Pakb'u'l*[10] and *Wab'e'* [11]. This war began in 787 when the *Yokib'* king defeated *Wab'e'*. In 792 he won a battle against the *Pakb'u'l* army and captured several lords. Possibly, this conflict continued during the next years (Martin and Grube 2000: 152-153). In spite of the victory, *Yokib'* was weakened and could not help its vassals. One may suppose that *Pa'chan* was allied with *Pakb'u'l* and *Wab'e'*. Thanks to this alliance *Pa'chan* could distract the attention of *Yokib'* by a long military conflict on the west and was free to act in the northeast.

However, we don't have any evidence about 'Itsamnaaj B'alam's general victory over its principal enemy – *Yokib'*. It was made by his son K'inich Tatb'u Hol III, who captured the last known *Yokib'* king K'inich Ya… a. in 808 AD (Martin and Grube 2000: 137).

The campaigns of 796-800 resulted in the creation of a relatively large conquest state headed by *Pa'chan*. It seems that in this war, *Pa'chan* didn't confront separate kingdoms but a large coalition of several important polities to the east (*Namaan*, *Hixwits*, *Lakamtuun)*, which were supported by *'Ik'* – one of the most powerful kingdoms of the Peten. By the end of his reign, Itsamnaaj B'alam IV took a title *'aj waklaju'n b'aak* ("he of 16 captives"), which restated his successful military career. These victories laid the foundation for subsequent triumph over *Yokib'* in 808, that for the short time made of *Pa'chan* a dominating power in the Upper Usumasinta Valley.

Notes

[1] *Pa'chan* – kingdom in the Upper Usumasinta Valley (also called *Siyajchan*; see Martin 2004). The center of the kingdom was *Tanja' Pa'chan* (arch. site Yaxchilan). From the 7th century, *Pa'chan* was united with *Kaaj*, which was located, possibly, to the northeast of Yaxchilan (see Map).

[2] *Kaanu'l* – the greatest Maya kingdom in Northern Peten (also called *Kanal*). It dominated the Central Maya area during the late 6th and 7th centuries. The capital of the kingdom from the 7th century was *Huxtetuun* (arch. site Calakmul).

[3] *Mutal* (*Mutul* ?) – one of the major Maya kingdoms in the Central Peten with its center in *Yaxmutal* (arch. site Tikal).

[4] *Yokib'* – Maya kingdom in the Upper Usumasinta Valley on the west of *Pa'chan* with its center in the site Piedras Negras. *Yokib'* kings were also rulers of *K'in* and bore a double Emblem Glyph.

[5] *Sakts'i* – Maya kingdom to the west of *Ak'e* and *Xukalnaah*. The history of *Sakts'i* is not well studied, due to a small number of inscriptions. The first mention of *Sakts'i* dates from 564. The archaeological center of *Sakts'i* was possibly somewhere between the sites of Bonampak, Tonina and La Mar, on the territory covered now by the Lacandon selva.

[6] This king was called before 'Itsamnaaj B'alam III. However, recent epigraphic studies show that he was at least the fourth *Pa'chan* king with that name.

[7] Laxtunich – an architectural group close to La Pasadita. There are four monuments which were erected by 'Aj Chak Maax, *sajal* of 'Itsamaaj B'alam IV. During the reign of 'Itsamnaaj Balam, probably after 773, Laxtunich was the seat of *sajal*dom instead of La Pasadita main group (Martin and Grube 2000: 135)

[8] It is widely believed that the capital of *Ak'e* was Bonampak, and the capital of *Xukalnaah* was Lacanha (Anaya, Guenter, and Zender 2003). But our study of the texts from that region shows that Bonampak was a late capital and Lacanha was an early capital and the center of the *sajal*dom (small province) of *Xukalnaah*. The territory and the center of *Ak'e* were located somewhere on the west border of *Xukalnaah* not far from *Pe'tuun* (a polity vassal of *Yokib'*; see Map). Possibly, the capital of *Ak'e* was the site Plan de Ayutla, which is located close to the Lacanha valley (Beliaev and Safronov 2004). Some archeologists and epigraphers suppose that Plan de Ayutla was the capital of *Sakts'i* (López 2003). But the location of that large political center very close to the area of *Xukalnaah* – sites Nuevo Jalisco and Ojos de Agua– points to *Ak'e*. We know about permanent political contacts between *Ak'e* and *Xukalnaah* in the 7-8th centuries, as well as between those kingdoms and

Pa'chan. But we don't have any information about direct confrontation between *Sakts'i* and *Xukalnaah* or *Pa'chan* until the middle of the 8th century, when K'ab' Chante' III controlled *Ak'e*. We can state that *Sakts'i* had no direct border with *Xukalnaah*.

[9] Possibly, it is a mistake. We don't have any evidence about two different captives from *Namaan* before 796. In such case the name of Aj B'alam Chok must be written here.

[10] *Pakb'u'l* – kingdom to the northwest of *Yokib'* with center in arch. site Pomona.

[11] *Wab'e'* (?) – small kingdom on the northern border of *Yokib'*, possibly with center in arch. sites Santa Elena and Resaca. This kingdom is better known as "Wa-Bird" polity.

References Cited

Anaya, Armando, Stanley Guenter, and Marc Zender:
2003 *Sak Ts'i, a Classic Maya Center: a Locational Model Based on GIS and Epigraphy*. Latin American Antiquity 14(2): 179-191.

Beliaev, Dmitri, and Alexander Safronov:
2004 *Ak'e and Xukalnaah: History and Political geography of the Upper Usumasinta kingdoms* (in Russian). Ancient Orient and Antic World, Vol. 6: 119-141.

Bullard, William R:
1965 *Ruinas ceremoniales mayas en el curso inferior del Rio Lacantun, Mexico*. Estudios de cultura maya, V: 41-51.

Graham, Ian:
1982 Corpus of Maya Hieroglyphic Inscriptions, Vol. 3(3): Yaxchilan. Peabody Museum, Cambridge (Mass.).

Lópes, Luis:
2003 *The Namaan Polity in Maya Inscriptions*. Unpublished manuscript.

López, Fredy:
2003 *Lost city allegedly found in Montes Azules, Chiapas*. Mexicon XXV(6): 143.

Martin, Simon:
2004 *The Broken Sky: The Ancient name of Yaxchilan as Pa' Chan.* The PARI Journal 5(1): 1-7.

Martin, Simon, and Nikolai Grube:
2000 Chronicle of the Maya Kings and Queens. Thames & Hudson. London.

Mathews, Peter:
1980 *Notes on the Dynastic Sequence of Bonampak, Pt. 1*. In: Third Palenque Round Table, 1978, Pt. 2, pp: 60-73, Austin.

Mejia, Héctor, and Miguel Garcia Campillo:
2003 *Dos nuevos monumentos de Itzimte, Peten*. In: XVII Simposio de Investigaciones Arqueológicas en Guatemala, pp: 834-847, Guatemala.

Safronov, Alexander:
2001 *Political history of the ancient Maya in monumental texts: The military alliance of Siyajchan and Ak'e kingdoms in the end of the 8th century* (in Russian). Ancient Orient and Antic World, Vol. 4: 180-193.

Schele, Linda, and Mary Ellen Miller:
1986 *The Blood of Kings: Dynasty and Ritual in the Maya Art*. George Braziller Inc., New York, Kimbell Art Museum, Fort Worth.

Schele, Linda, and Nikolai Grube:
1994 *Notes on the Chronology of Piedras Negras Stela 12*. Texas Notes on Precolumbian Art, Writing, and Culture N° 70.

Stuart, David:
1985 *The Inscriptions on Four Shell Plaques from Piedras Negras, Guatemala*. In: 4th Palenque Round Table, pp. 175-184, San Francisco.
2003 *On the Paired Variants of TZ'AK*. Mesoweb: <www.mesoweb.com/stuart/notes/tzak.pdf>.
2004 *Looking for Jaguar Hill: The Indentification of a "Lost" Maya Kingdom*. Smoking Mirror 11(7): 7-10, Newsletter of the Pre-Columbian Society of Washington, D.C.

Stuart, David, and Stephen D. Houston:
1994 *Classic Maya Place Names*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Zender, Marc:
2002 *The Toponyms of El Cayo, Piedras Negras, and La Mar*. In: Heart of Creation: The Mesoamerican World and the Legacy of Linda Schele, pp: 166-184, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London.



THE WARRIORS OF THE BILIMEK PULQUE VESSEL

Michel Graulich

Aztec world view, myth and ritual behavior establish a strong relationship between the warriors or the souls of the fallen warriors and *octli* or *pulque*, the beverage made of fermented maguey juice. This relationship finds clear expression in myth.

According to *the Historia de los Mexicanos por sus pinturas*, in 1 Flint, the year following the creation of the sun, Mixcoatl-Camaxtli-Red Tezcatlipoca created 5 humans and 400 more the next year, "para que diese guerra y hobiese corazones para el sol y sangre que bebiese". After the god had invented pulque and from then on the 400 were drunk all the time, which was a good reason for the first five creatures to slay them in order to feed the sun with their hearts.

In the *Leyenda de los Soles*, the 400 are called the Mimixcoas. The sun gave them darts and commanded them to feed him and their mother the earth with their game. But instead of doing their duty they got drunk all the time and slept with women. Sun then gave arrows to the five first born who destroyed them. Henceforth, because of the 400 Mimixcoas neglect of their duty, humans also became game for the gods. When warriors were to be sacrificed they were dressed and adorned like these prototypical victims.

This myth of the slaughter of the 400 was re-enacted every year during the veintena of tlacaxipehualiztli celebrating the harvests: those for humans, corn, and those for the gods: humans —who after all had been made from corn according to some versions. The battle was re-enacted in the *sacrificio gladiatorio*, when almost disarmed war prisoners had to fight Aztec warriors. Significantly they were given pulque to drink before the fight: they had to be drunk, like the Mimixcoa. [1]

Pulque or *octli* was definitely linked with warriors. War prisoners entering the city were welcomed and given *teooctli* before being presented first to the tutelar deity, then to the ruler. (Durán *Historia* c.18; 1967, 2:161). During the festival of the day 2 Rabbit "was celebrated the feast day of the principal wine god [……] Izquitecatl [… …] but only those who could drink, the old men, the old women, the intrepid warrior, the bold, the foolish, who paid the debt with their heads and their breasts. That is, they would be captured sometime when war was declared: or else on issuing forth [to battle] they would capture others and take prisoners. *"So [by drinking] they went about mocking death."* (Deneumoustier 1993: 35; Sahagún IV c.5; 1950-83, 4-5; 17).

During the festival of quecholli, Mixcoatl was sacrificed together with impersonators of the 400 Rabbits —this is how the pulque deities were called— like Tlamatzincatl, Izquitecatl and Totoltecatl. Actually and quite logically the 400 Rabbits overlapped considerably, or were identified with, the 400 Mimixcoas (Graulich 1990: 356, 369-70; 1999: 157-8, 187-9; Taube 1993) and many of them were tutelary deities of cities: "He of Tlamatzinco", "He of Izquitlan", "He of Tollan", or "of Tepoztlan", "Colhuacan", and so on. Characteristically in the codices *Tudela* and *Magliabechiano* they are all depicted like warriors, wielding shield and axe.

The relationship between warriors and pulque is brilliantly illustrated on the Bilimek Pulque Vessel of the *Museum für Völkerkunde* in Vienna. It has been extensively published and discussed by Seler (1902-1923, 2: 913-952) and Taube (1993), which allows me to be short and insist essentially on some details which went unnoticed.

The vase is cylindrical (36 x 17 cm) but with the protruding (9 cm) face of a *pulque* deity, readily recognizable by its *malinalli* grass headdress and rectangular earplugs (Fig.1). The dishevelled hair beneath the headdress and the partly fleshless lower part of the face refer to the tzitzimime, deities and fallen warriors who sustain the heavenly vault but will descend on earth and destroy the humans if the sun is unable to keep them at bay. The headdress is well in accordance with the

significance of *malinalli* grass, considered as symbolizing old age, death, ephemeral life but life that returns, like the *pulque* gods. The face may also refer to the day *malinalli*, in which case the sun above it could also be the coefficient 1, and 1 *Malinalli* is a calendar name of the earth deity, but there is no reason to evoke the earth so prominently on this vase, even more so since she is already figured on the bottom of the vessel, as usual. However her monstrous head, mouth wide open, and her calendar name 1 Rabbit, are depicted under the protruding *malinalli* face, since the grass issues from the earth and returns to it.

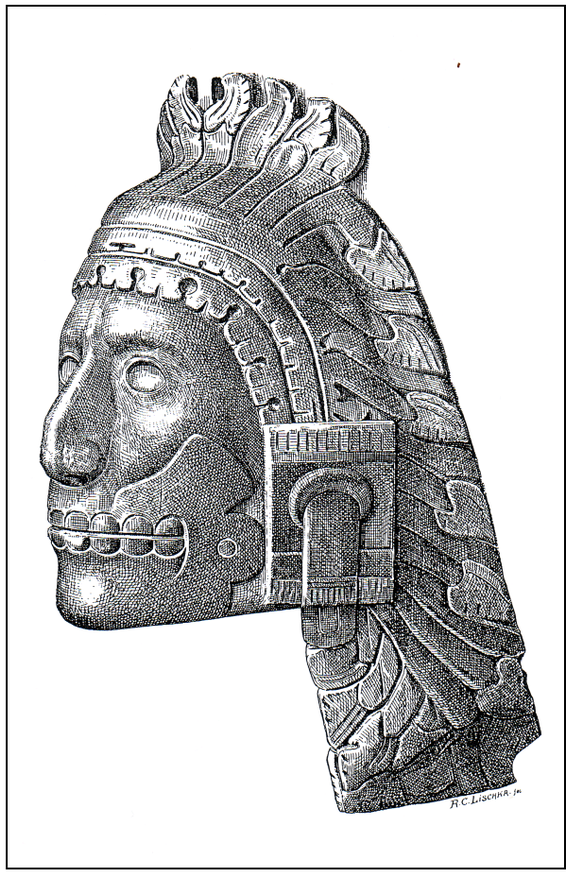


Figure 5-1: Bilimek vessel, the protruding face of a pulque deity (after Seler 1902-1923, II: 915)

The sun disk above the head is particularly interesting (Fig. 2). Its lower segment seems partly covered by a portion of starry sky, which is probably rightly interpreted by Taube (1993) as a solar eclipse. The truncated triangle cut into the lower part of the sun is very similar to the one brought about by the moon in the Codex *Telleriano-Remensis* (40v, 42r). The Aztecs described an eclipse as, "when the sun is eaten (*yn cualoc tonatiuh*), the stars appeared and the tzitzimime descended" (Chimalpahin 7a *Relación*, year 1478). According to Sahagún (VII App. c.2; 1950-83, 7: 36-8), "when the people see this, they raise a tumult. And a great fear taketh them, and then the women weep aloud. And the men cry out, striking their mouths with their hands. And everywhere great shouts and cries and howls were raised. And then they hunted out men of fair hair and white faces; and they sacrificed them to the sun. And also they sacrificed captives, and they anointed themselves with the blood of their [own] ears [……]. And they said: 'If the sun becometh completely eclipsed, nevermore will he give light; eternal darkness will fall, and the demons [*tzitzimime*] will come down. They will come to eat us."

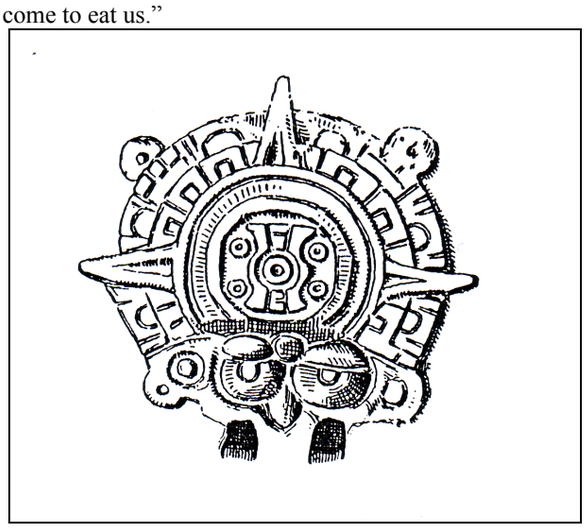


Figure 5-2: Sun disk above the protruding face (after Seler 1902-1923, II: 921).

The solar eclipse was also compared with what happened every «century» of 52 years when new fire was kindled to revive the sun, which on the day of the ceremony was supposed to darken. (Tezozomoc c.97 1878: 637). New fire was also kindled every year in the 20-day « months » of *panquetzaliztli* or *tlacaxipehualiztli* which re-enacted the victory of the sun Huitzilopochtli at Coatepec where he slayed his sister Coyolxauhqui-Moon and his star brothers the 400 Huitznahua, and we also know that warriors impersonating the 400 Huitznahua were sacrificed in the great New Fire ceremony every 52 years. (Sahagún II App; 1950-1983, 2: 191-192).

One of the most current explanations of the eclipses was that sun and moon quarrelled and fought, an idea still widespread, for example among the Totonac, the Sierra Popoloca, the Chontal of Oaxaca, the Tzeltal, Kanhobal and Yucatec Maya. The Otomi believe that eclipses announce wars and the end of their people, but they also speak of a war of the moon and the stars against the sun[2]. Among the Aztecs, when there was an eclipse of the sun, "it was said that if [the moon] finished eating the sun, so it was said, all would be in darkness; the *tzitzimime* would descend here; they would devour us." (Sahagún 1997: 153) "The moon" is an interpolation of the translators which is justified by the drawing commented by the text (Sahagún, *Primeros Memoriales* 282r).

The moon was closely linked with pulque and with the tzitzimime. When the moon —sometimes male, other times female— rose for the first time, the pulque god Papaztac struck his face with a "rabbit (squash) jar". The rabbit jar (*tochtecomatl*) is a pulque vessel, sometimes

figured on the moon in the codices, and the moon itself was believed to be filled with pulque.[3] Today in Mexico the agave or maguey is castrated (by removing the flowering stalk) when the moon is waxing, never when decrescent and the increase or decrease of the sap match the lunar phases[4]. The rabbits were said to live "among maguey plants in dark, inaccessible places" (Sahagún XI c.1 §5) and a drunkard was said to be like a rabbit because he staggers along. Last but not least, Mayahuel, from whom bones the maguey was born, was torn to pieces by her grandmother, who was a tzitzimitl, and by other tzitzimime (*Histoyre du Méchique* 1905: 29-30)[5].

The links of Moon with the tzitzimime proceed from the fact that they all belong to the darkness and the night. In the *Leyenda de los Soles* (p.77-78; 1992: 149) version of the creation of sun and moon, when Nanahuatl had become the sun through his sacrifice, he "got to the sky" and the supreme creators "bathed him. Then they sat him in a *quechol* chair. Then they adorned his head with a red border". But when the moon "who had fallen only in the ashes", "got to the edge of the sky", Papaztac struck him, "and then at a crossroads he met the *tzitzimime*, the *coleletin*" who dressed him in rags. Sun rules the day, Moon the night; in the Leyenda both are enthroned, so to say, but their realms are quite different.

To be true, Sun alone reigns over two different realms for he has two different aspects: there is the rising sun: the eagle (from midnight to midday), and the falling sun: the jaguar sun and sun of the union of opposites. The rising sun is a conquering warrior and is accompanied by the heroes fallen on the battlefield or the sacrificial stone; he plays and skirmishes with them. The falling sun is the image of the rising one seen in a mirror, he is a false, lunar-telluric sun and his abode is very close to or identical with the paradises of Tlaloc and Tamoanchan. Sun of the union of opposites, he is effeminate and travels in a litter called "House of Maize", he does not fight and his companions are women who died a heroic death in child-birth. The effeminate sun of the union of opposites is quite logically accompanied by manly women (Graulich 1981).

As for the nocturnal moon, it is accompanied by the same fallen heroes and deities, who during the night appear as stars, sky bearers and partly fleshless tzitzimime, while their naguals are monsters of every kind, jaguars, ferocious beasts, whose only desire is to invade the earth[6].

To return to the Bilimek, the face of the pulque deity is topped by a partly eclipsed sun and, on both sides of the latter and of the deity's headdress, two groups of armed deities, some of which are clearly pulque gods, and the others the wind, fire, dance and Venus gods. Two smaller diving figures are probably dead warriors (Fig. 3).

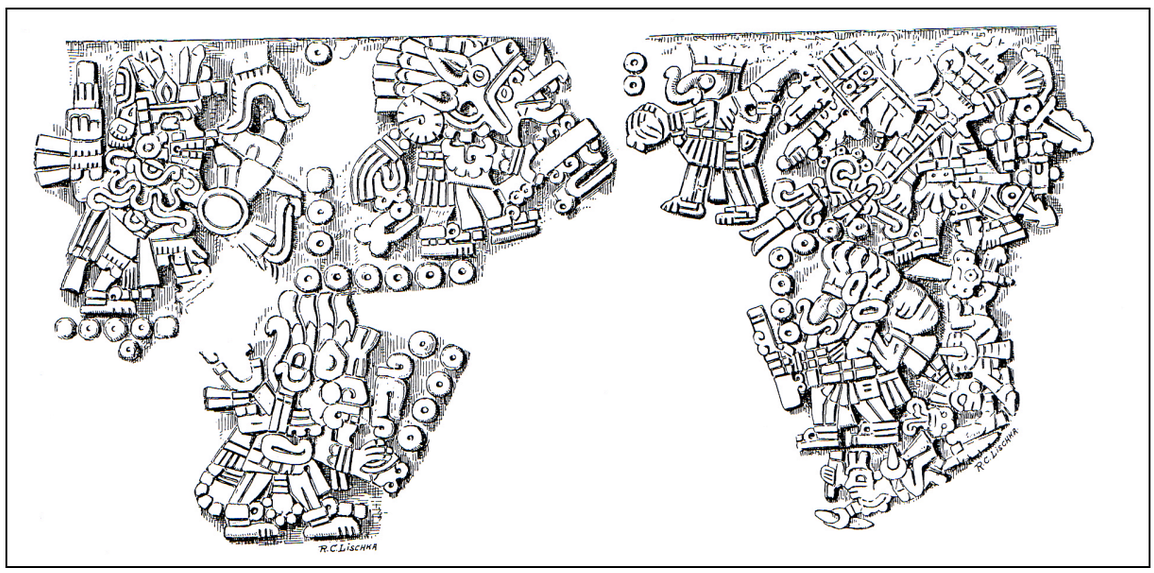


Figure 5-3: Armed deities and dead warriors flanking the sun (after Seler 1902-1923, II/ 932-933).

The eight figures are not characterized as tzitzimime; only Venus-Tlahuizcalpantecuhtli has a fleshless or partly fleshless face, but this is one of his constant characteristics, and Ehecatl has the typical paper rosette of death deities attached to his rabbit helmet.

Actually the tzitzimime and their iconography are not easy to define. The *Historia de los Mexicanos por sus pinturas* (1941: 234) mentions that in the second heaven there were "unas mujeres que no tienen carne sino huesos, y dícense tezaucigua, y por otro nombre cicinime [tzitzimime]; y estas estaban allí para cuando el mundo se acabase, que aquellas habían de comer a todos los hombres". Deities like Itzpapalotl as the one who transgressed in the paradise of Tamoanchan (*Codex Borgia* 11, 66; *Codex Telleriano-Remensis* 18v, *Codex Borbonicus* 15, 23, 26, 36-37…) and Cihuacoatl-Ilamatecuhtli are almost always figured as tzitzimime. In the codices *Tudela* and *Magliabechiano* the tzitzimime are figured with claws and partly fleshless, and so are the great clay statues of the Edificio de las Aguilas in Mexico's Templo Mayor. In the *Mendoza codex* the tzitzimitl headdresses of warriors are skulls. But in *Codex*

Borgia p.33-34, the fallen warriors who became stars are figured as normal humans with facial paintings of the fire god, while their female counterparts, the women who died in childbirth, have claws and fleshless heads. Warriors and women falling from heaven are sometimes partly fleshless, sometimes not at all (*Borgia*: 50)… The sky-bearers were said to be tzitzimime but in the codices they are not depicted as such, nor are the atlantean figures in temples. To be true, tzitzimime were protean and could also appear as harmless deer or wild beasts, and so did the gods (*Leyenda* p.80; del Castillo 12v). We are told that after Huitzilopochtli had slain Coyolxauhqui and his 400 brothers at Coatepec and eaten their hearts, he became a great tzitzimitl (Tezozomoc 1949: 35), and at the end of panquetzaliztli whose rituals re-enacted the events of Coatepec Huitzilopochtli appeared as a tzitzimitl called *chonchayotl*. Even Catholic friars were sometimes regarded as tzitzimime but we may guess that they looked exactly like other humans… (*Procesos de indios*…: 12)

The weapons of the deities on both sides of the sun and the pulque god are mainly stones and sticks (and in one case a fire serpent). Stones and sticks were typical of drunkards ("He [the drunkard] seized everything to brandish and raise as a threat — the beast, the stone, the club. He went carrying his stone or his piece of wood with him, constantly troubling and threatening people", Sahagún IV c.4, 1950-83, 4: 12) but they also symbolize the castigation of humans.

It is impossible to ascertain whom these eight figures are attacking. Two are turned towards the sun but one of the problems with bidimensional images without perspective is that in such a case it is hard to say if the figures stand behind, on the sides or in front of the central image. It is possible that the upper deities prepare to attack the sun — the war of the moon and the stars against the sun mentioned by Muñoz Camargo — and the others the humans on earth.

The moon is impressively depicted as a woman-jaguar, a warrior and a pulque goddess on the full height of the back of the vase, in frontal view but with the face upward down, as if she were decapitated (Fig. 4). For Seler (II: 798, III 524, IV 39) it was a jaguar, associated with darkness and earth, who ate the sun during an eclipse; the present-day Chontal of Oaxaca still believe that it is a "sky-lion". According to Escalona Ramos, on the San Joaquín Hill (Mex.) « existe o existía una figura que representaba al sol devorado por la luna. Era una mujer con cola y cabeza de itzcuintli u océlotl ; en su muslo aparecía un jeroglífico fonético de la luna, o sea, un fémur.»[7] On the Bilimek the eclipse was very partial: obviously the moon failed in her attempt to eat the sun.

The woman's hands and feet are jaguar paws: the upper paws hold flint knives with typical Tlaloc faces and Tlaloc-faced flint knives with handles are attached to her upper arms. This reminds us that in the codices jaguar and eagles, symbols of valiant warriors, are sometimes outlined with flints (*Codex Borgia:* 10). The flint on the right arm-shoulder seems to be bubbling, probably to evoke pulque: in the codices the moon is sometimes presented as a vessel of liquid with a flint in it (*Borgia*: 18, 50, 58; fig).

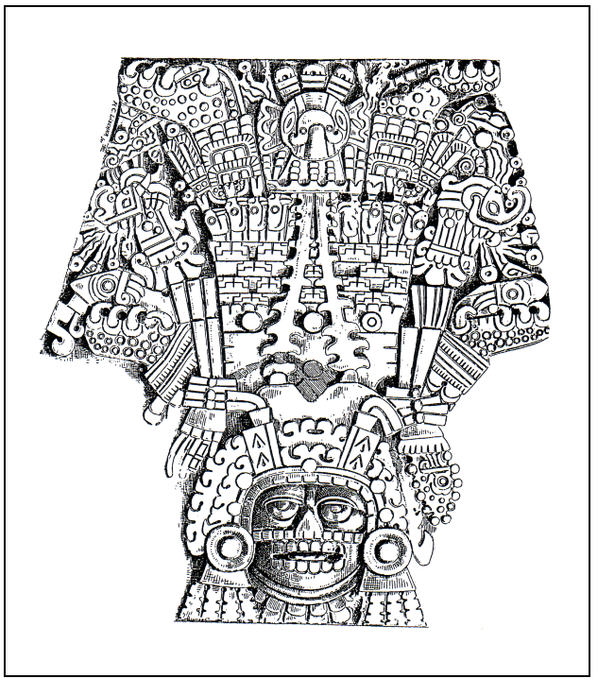


Figure 5-4: The moon and pulque goddess (after Seler 1902-1923, II: 944).

The goddess is a warrior, but not any warrior: the flint on her arms and particularly the stylized butterfly breastplate are typical of the Toltec Mimixcoa warriors in Tula and Chichén Itzá, the most famous example being the atlantean pillars of the Temple of Venus (Tlahuizcalpantecuhtli) in Tula. These images were readily copied by the Aztec, and on the Teocalli of Sacred Warfare for example Huitzilopochtli and Moctezuma II bear flints on their upper arms. The breastplate figuring a stylized butterfly adorn the Mexica kings on the stones of Axayacatl and Tizoc (Fig. 5).The short tunic visible under the breastplate also seems to refer to the Toltecs for it is decorated with motives that recall the mouldings of the pyramids of Thahuizcalpantecuhtli in Tula and of the Castillo in Chichén Itzá. The lower row of the garment represents the typical serpent heads of nocturnal and telluric deities.

The goddess is one of the Mimixcoa, that is, of the drunken prototypical warriors killed in the first war waged to feed sun and earth. Her warlike character is stressed by two glyphs of war, *atl-tlachinolli*, "water-fire" — the latter figured as burning bundles of sticks— issuing from two mouths of fire serpents on both sides of her legs.



Figure 5-5: Toltec breastplate worn by the Aztec king. Cuauhxicalli of Axayacatl, Museo Nacional de Antropología e Historia, Mexico.

The goddess is of course also a pulque deity and a pulque vessel. Milk assimilated with pulque pours from her breasts and falls in a vase between her legs. She is similar to Mayahuel, the goddess who personified the maguey and was said to have (but is never figured with) 400 breasts (*Codex Vaticanus A* 20v). On the other hand, when seen from the back with the goddess's image, the pulque contained in the vessel seems to issue from the decapitated body and head of the deity: it is not only her milk but also her blood.

The pulque issuing from the breasts illustrates another relationship with war. Muñoz Camargo (*Descripción* 110v-114) tells that when the Tlaxcaltec Chichimecs traveled to their promised land they were attacked by huge Huexotzinca armies. In order to resist they found a beautiful virgin who had one breast larger than the other, brought her to the temple of Mixcoatl-Camaxtli and gave her a potion that made a drop of milk pour from her breast in a pulque vessel. Then they put arrow and javelin points and shafts and feathers and everything needed on the altar of Camaxtli and covered the whole with laurels, paper, spines, tobacco and other offerings. Priests came to pray and cense the altar and the vase and after three days the arrows, javelins, harpoons, etc., were ready. During the battle at Texcalticpac a priest took the vase full of foaming milk and poured it on the skin of an enemy donned by a warrior. Then he took one of the magic arrows and shot it towards the enemy. All the other arrows and projectiles followed, darkening the sky, and the Huexotzincas were completely defeated[8].

The link between the warrior goddess and the pulque deity is remarkably expressed by the manner in which the theme of the milk-pulque falling in the pulque vessel is treated. Images of pulque gods in the *Codex Magliabechiano* (f.53-57) show them wearing a *malinalli* collar that falls from the shoulders and converge in a hour-glass shaped paper ornament. Now the pulque vessel on the Bilimek is a transposition of this ornament and the flows of milk correspond exactly to the malinalli plaits. One of the Magliabechiano pulque gods also has stylized knives on his arms. (Fig. 6)



Figure 5-6: The pulque god Totoltecatl; Codex Magliabechiano 57r.

As the decapitated moon who fought the sun and fell, the Bilimek goddess is also clearly a tzitzimitl, which is indicated by the fleshless mouth, the disheveled hair and the two banners in it.

A lunar goddess who fights the sun evokes of course Coyolxauhqui who with her 400 brothers the Huitznahua tried to prevent the birth of their younger brother

Huitzilopochtli at Coatepec. But he was born fully armed, killed and decapitated his sister and defeated the 400. The myth is usually and with good reason interpreted as the rising sun's victory over the powers of darkness: the moon and the stars, but the same victory occurs during a solar eclipse and at the New Fire ceremony. Several elements confirm the closeness of the resemblance of this moon goddess with Coyolxauhqui:
1° the fact that she also is a warrior;
2° her decapitation, like Coyolxauhqui;
3° the leg ornaments, similar to those of Coyolxauhqui on the phase IVb relief of the pyramid of Huitzilopochtli and on the Museo del Templo Mayor fragments of Coyolxauhqui (Fig. 7);
4° the stripe of squares under her nose, comparable with a similar band under the eyes of Coyolxauhqui IVb;
5° the Toltec-Mimixcoa attributes, which remind us, first, that the 400 Huitznahuas are a late mexica version of the 400 Mimixcoa, and, second, that Coyolxauhqui and her brothers were defeated at Coatepec-Tula, where they wanted to settle;
6° some similarities signaled by Taube between the Bilimek goddess and the Aztec "Old Lady" Ilamatecuhtli which I have interpreted as a more aged aspect of Coyolxauhqui. Strangely, in the veintena rituals Coyolxauhqui's death was not reenacted in panquetzaliztli, when the events of Coatepec were celebrated, but three months later in tititl (Graulich 1999);
7° the calendar name of Coyolxauhqui on her colossal head discovered in the Templo Mayor is 2 Rabbit, the name of a major pulque god;
8° the trapezoidal element of the ear plugs;
but the main attribute of the goddess, the bells of "Adorned with Bells", is lacking, unless the row of serpents at the bottom of the tunic may be interpreted as bells.

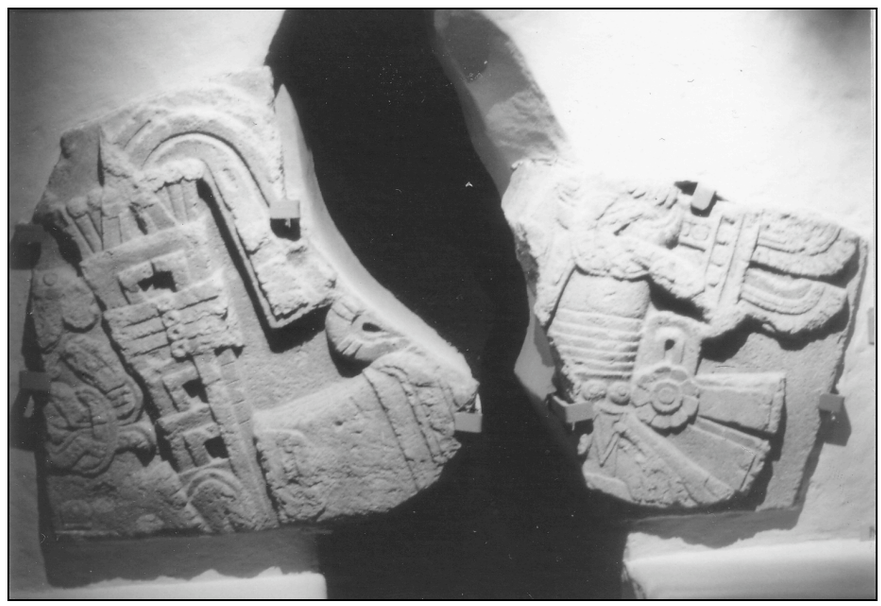


Figure 5-7: Fragment of a Coyolxauhqui relief found at the main pyramid of the Templo Mayor, Mexico. Museo del Templo Mayor, Mexico.

Taube (1993: 13) notes the relationship between the decapitated goddess I consider as lunar and a "consort of the Lord of the Underworld" in the upper part of *Borgia* page 18 (Fig. 8) both have flint knives against their hands or paws.

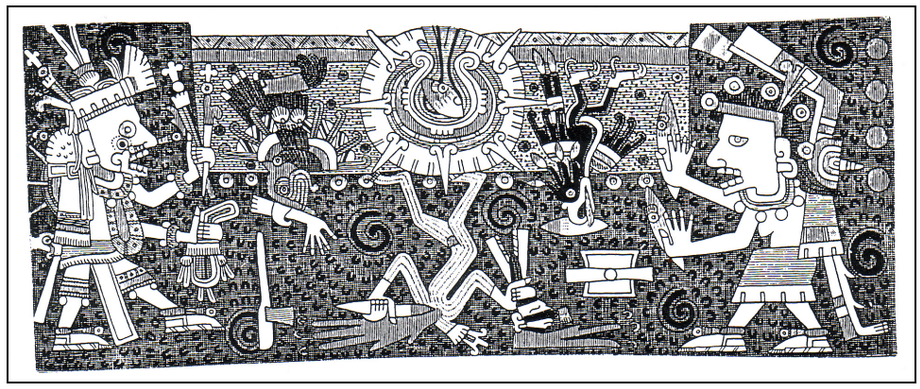


Figure 5-8: Solar eclipse. Codex Borgia p.18 (after Seler 1963).

Page 18 is the first of four dedicated to what Seler called the "Five regions of the world". Each page has a lower and an upper scene which are remarkable for the almost systematical oppositions between them:
p. 18 lower part, sun dominating; upper part darkness; p. 19 lower part, Ehecatl-night sun dominating; upper part Venus; p. 20 lower part, Water goddess dominates; upper part Tlaloc; p. 21 lower part, Black Tezcatlipoca dominates Red T.; upper part the opposite.
The upper page scene of p.18 has a stellar band with a sun-moon from where a naked man, whose body paint indicates a mimixcoa sacrificial victim, falls down, flanked by an eagle and a turkey. The warrior is killing himself and holds a head —his? — with Tezcatlipoca's facial painting. The turkey, animal of Tezcatlipoca, holds an arm in his beak and the eagle a knive. On the left the sun god with yellow hair, fleshless mouth and warrior feathers (*aztaxelli*) carries a dark sun on his back and holds instruments of penance. In front of him stands the night and moon deity comparable with the Bilimek one, also with fleshless mouth, with attributes of death and presenting sacrificial knives.

The atmosphere, with the creatures falling from heaven and complete darkness, is one of nightmare and terror, like on the Bilimek vessel. And, like on the Bilimek, the cause is a solar eclipse, not partial but complete, with sudden irruption of darkness and its consequences. The sun-moon glyph does not designate the solar moon of the afternoon, since everything is in darkness; nor is it, for the same reason, a resplendent full moon, supposed to shine like the sun: "and it was like daytime. It was said: '[It is] almost [like] day; everywhere it is bright." (Sahagún VII c.2; 1950-83, 7: 3). Seler was well aware that his "moon" was actually a solar eclipse, and he wrote: "La presencia de los *tzitzimime*, casi nos hace suponer que la imagen que acabamos de describir no representa simplemente la Luna, sino el Sol que está oscurecido porque lo tapa la Luna." (Seler 1963, 1: 220) The presence of both sun and moon, but superposed, in the codex is confirmed by the presence of their anthropomorphic nocturnal forms in confrontation, the warrior sun temporarily defeated but gathering new strength through sacrifice and penance, and the triumphant aggressive moon already wearing the attributes of death.

To conclude, the Bilimek vessel tells the story of a partial solar eclipse and of the victorious struggle of the sun against the forces of darkness represented by the moon, already vanquished, and probably against other warrior deities as well. Moon dressed as a Toltec warrior and skybearer, and also considered as a pulque vessel, is depicted decapitated; she gives pulque-milk from her breasts and pulque pours from her body and head when pulque is served from the vessel.

Acknowledgements

I thank Karl Taube for his penetrating observations on this paper.

Notes

[1] On all this see Graulich 1982, 1990: 356, 369-70; 1999: 157-8, 187; Deneumoustier 1993. The *Codex Borbonicus* p.11 also stresses the relationship between pulque and war.
[2] Muñoz Camargo 140v; Ichon 1969: 57; Foster 1945: 217-8; Galinier 1990: 543; among the Maya: Thompson 1970: 235.
[3] In India also the spots on the moon were interpreted as a rabbit and the moon was a vessel full of *soma*, the divine beverage celebrated in the Vedas.
[4] González Torres 1975: 94.
[5] Sahagún XI c. CF (1950-83, 11: 13); Durán 1967, 1:224.
[6] Castillo 1908: 69, 91.
[7] Gónzalez Torres 1975 : 86 cita Escalona Ramos 1940.
[8] The episode of the virgin seems to have stimulated a forger's imagination in the pleasant but falsified *Codex Hammaburgensis* (Danzel 1926).

References Cited

Castillo, Cristóbal del,
1991. *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*. Transl. F. Navarrete Linares, Mexico: INAH/GV

Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñon,
1998 *Las ocho relaciones y el Memorial de Colhuacan.* 2 v., transl. Rafael Tena. Mexico: Cien de México.

Codex Borbonicus
1974 Bibliothèque de l'Assemblée Nationale, Paris. (Facs.), Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Codex Borgia,
1976 Biblioteca Apostólica Vaticana (Messicano Riserva 28). (Facs.) Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

Codex Chimalpopoca
1992 *History and Mythology of the Aztecs. The Codex Chimalpopoca*. 2 vols., transl. J. Bierhorst, Tucson: Univ. of Arizona Press.

Codex Magliabechianus
1970 CL XIII. 3 (B.R. 232) Anon., vida de los Yndios, Biblioteca nazionale Centrale di Firenze. (Facs.) Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.

The Codex Mendoza.
1992 (Facs.) Ed. by Frances F. Berdan & Particia Rieff Anawalt, 4 vols., University of Calif. Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford.

Codex Telleriano-Remensis:
1995 *Ritual, Divination and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. (Facs.) Study by E. Quiñones Keber, Austin: University of Texas Press.

Codex Vaticanus 3738 (Vaticanus A, Cod. Ríos) der BibliotecaApostólica Vaticana.
1979 (Facs.) Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt .

Códice Tudela.
1980 (Facs.) Ed. J. Tudela de la Orden, Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Danzel, Theodor,
1926 *Codex Hammaburgensis*, eine neuentdeckte altmexikanische Bilderhand-schrift des Hamburgischen Museum für Völkerkunde. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg XI: 5-24, 7 pl.

Deneumoustier, Nathalie,
1993 *Le culte mexicain de l'Octli ou abondance et malédiction liées à une boisson sacrée*. Mémoire de licence, Université Libre de Bruxelles.

Durán, Fr. Diego
1967[1581], *Historia de los indios de la Nueva España e Islas de la Tierra Firme*. 2 vols., ed. A. M. Garibay, Mexico: Porrúa.

Escalona Ramos, Alberto,
1940 *Cronología y astronomía maya-mexica.* Mexico: Fides.

Foster, Goerge M.,
1945 *Sierra Popoloca Folklore and Beliefs*. Berkeley: University of California Publications in American Archaeology and Ethnology.

Galinier, Jacques,
1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. Mexico: UNAM, INI.

González Torres,
1975 *Yólotl, El culto a los astros entre los mexicas*. Mexico: SEP.

Graulich, Michel,
1981 *The Metaphor of the Day in Ancient Mexican Myth and Ritual.* Current Anthropology 22,1, 45-60.
1982 Quecholli et Panquetzaliztli: une nouvelle interprétation. *Lateinamerika Studien* 10: 159-73.
1990 *Mitos y rituales del México antiguo*. Madrid: Editorial Istmo.
1999 *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*. Mexico : Instituto Nacional Indigenista.

Histoyre du Méchique.
1905 Ed. E. de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes de Paris* 2, 1, 10-44.

Historia de los Mexicanos por sus pinturas
1941 [1888 – 1892]. *Nueva colección de documentos para la historia de México*. Pomar, Zurita, Relaciones antiguas, ed. by J. García Icazbalceta, reprint, Mexico: Chávez Hayhoe p. 209-41.

Ichon, Alain,
1969 *La religion des Totonaques de 1a Sierra*. Paris : CNRS.

Leyenda de los Soles, see *Codex Chimalpopoca*.

Muñoz Camargo, Diego,
1984 *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*. Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, v.1, ed. R. Acuña, Mexico: UNAM.

Procesos de Indios idólatras y hechiceros,
1912 Mexico: Archivo General de la Nación, Publ. 3.

Sahagún, Fr. Bernardino de,
1950-1983 *Florentine Codex, General History of the Things of New Spain*. Ed. and transl. A. J. O. Anderson and Ch. E. Dibble, 12 vols., Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah.
1997 *Primeros Memoriales by Fray Bernardino de Sahagún*. Ed. and transl. Thelma D. Sullivan, completed and revised H.B. Nicholson, Arthur J.O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber, Wayne Ruwet. Norman: University of Oklahoma Press, Madrid: Real Academia de la Historia.

Seler, Eduard,
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*. 5 vols., Berlin: Asher.
1963 *Comentarios al Códice Borgia*. 2 vols. (and facs.), Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Taube, Karl A.,
1993 The Bilimek Pulque vessel: Starlore, Calendrics, and Cosmology of Late Postclassic Central Mexico. *Ancient Mesoamerica* 4.1, p. 1-16.

Tezozómoc, Fernando Alvarado,
1949 *Crónica mexicáyotl*. Ed. and transl. A. León, Mexico: UNAM.

Thompson, J. Eric S.,
1970 *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.

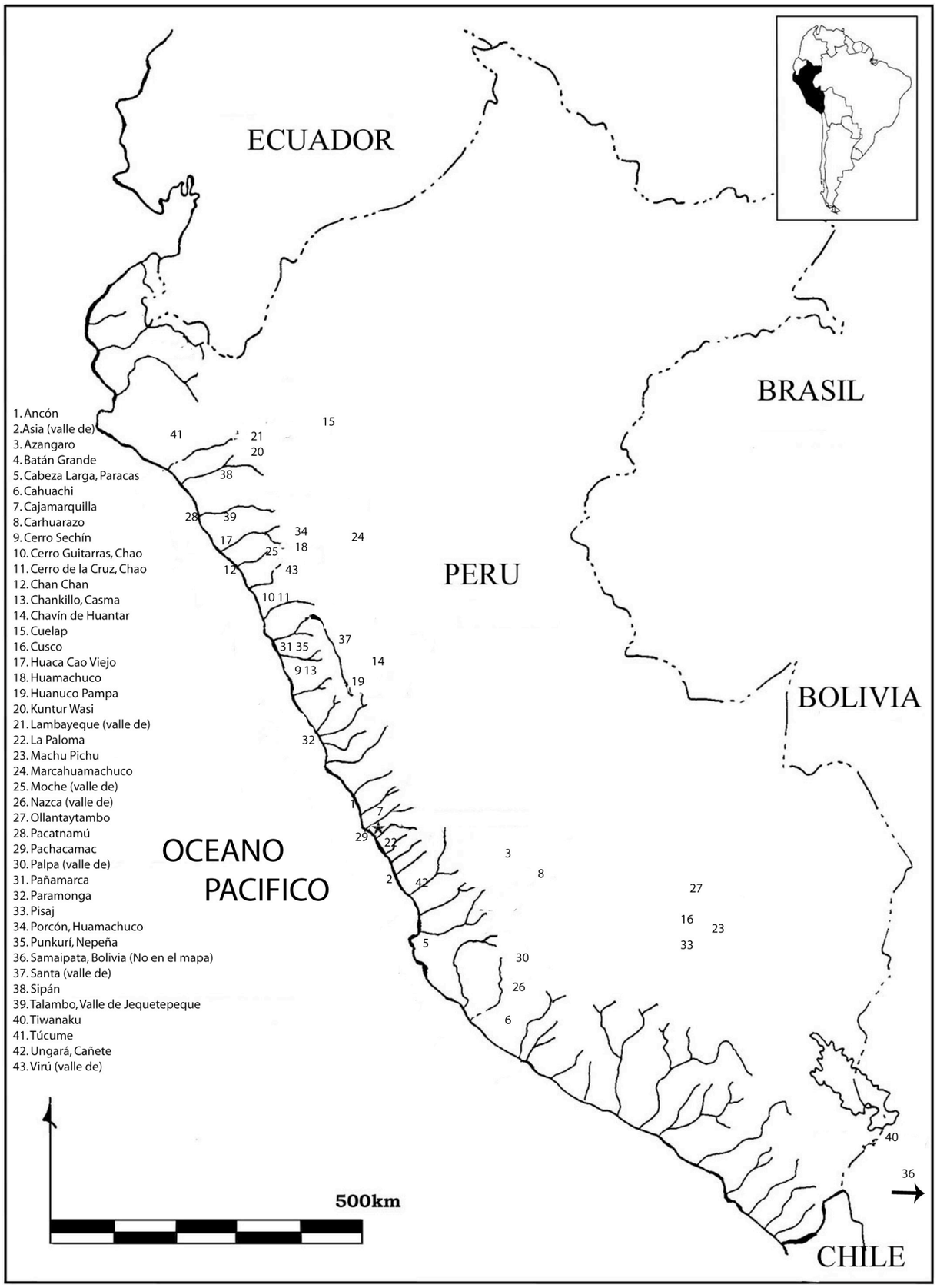
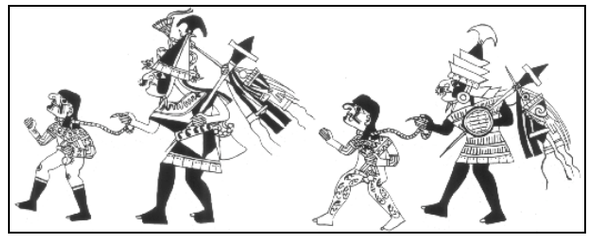


Figure 6-1 Mapa con lugares mencionados en el Texto de Henning Bischof



VIOLENCIA Y GUERRA EN LOS ANDES CENTRALES A TRAVÉS DE LAS FUENTES ARQUEOLÓGICAS

Henning Bischof

Introducción

Los testimonios de la violencia y guerra en los Andes Centrales prehispánicos son abundantes, variados y equívocos, lo que no sorprende en vista de la extensión territorial, profundidad en el tiempo y multitud de entidades socio-políticas que hubo allí desde los grupos transhumantes del Pleistoceno final hasta los estados complejos como aquel de los Incas del siglo XVI (Lumbreras 1980). Al mismo tiempo permanecen lacunas muy sensibles de la documentación arqueológica, incluso en lo que se refiere a los hechos básicos.

Una de las razones del desarrollo tan desigual de nuestros conocimientos, en comparación con Mesoamérica, reside en la calidad de las fuentes disponibles. Mientras que en Mesoamérica ya hay noticias autóctonas escritas casi 2000 años antes de la conquista española, debemos todas las informaciones verbales sobre las antiguas culturas centroandinas a las fuentes españolas de los siglos XVI y XVII de nuestra era. En lo que se refiere a la guerra, estas tratan en primer lugar, de la expansión violenta del imperio Inca que todavía no había llegado a culminarse cuando los peninsulares desembarcaron en playas de Tumbes. Las fuentes españolas asimismo informan sobre la larga y cruenta guerra de sucesión entre Atawalpa y Wascar, los dos pretendientes principales del poder imperial después de la muerte del Inca Wayna Capac, acaecida entre 1524 y 1526 (Bram 1941; Nowack 1991; Schweitzer 1991). Mucho menos escuchamos sobre la expansión del poderoso reino de Chimor, antecedente de los Incas en la costa norte del Perú (Rowe 1948). En otras regiones, los datos son aún más exiguos. Las tradiciones Kechua de la Sierra Central recogidas a fines del siglo XVI por Francisco de Avila en letra española, nos dan a conocer siquiera un ejemplo de las luchas por la tierra a nivel de las comunidades y curacazgos locales, y del desalojo de los grupos vencidos (Avila 1598, cap. 12/1966: 81, 83). Pero se remontan a una antigüedad indeterminada y no cambian el hecho básico: comparadas con Mesoamérica, y especialmente el área Maya, las posibilidades de tratar nuestro tema en referencia a los Andes Centrales prehispánicos, son radicalmente menores por la falta de fuentes escritas autóctonas.

”Violencia” se entiende aquí como cualquier empleo de fuerza física en contra de personas, así como todos los actos de destrucción, sean como fueran sus formas y motivos. La ”Guerra”, en cambio, se considera como el marco más complejo dentro del cual se organiza la violencia contra otros grupos en forma institucionalizada, al servicio de los intereses estratégicos de algún grupo humano, o entidad sociopolítica (Ferguson 1984: 5). El motivo nombrado con mayor frecuencia, es el deseo de apropiarse recursos naturales o humanos por la fuerza, en primer lugar tierras y agua. Después de estudiar la presión demográfica como causa principal de los conflictos armados en el valle de Moche, Billman (1997) y Plog (2003) sin embargo advierten que las cosas no son tan simples. Colegas allegados a una especie de Materialismo Histórico (referencias en Topic y Topic 1987: 49), y en cierto sentido los esposos Pozorski (Pozorski y Pozorski 1994), por otra parte consideran que en los Andes prehispánicos podrían haberse dado casos de una lucha de clases, o sea revueltas y guerra civil. Su propuesta no es totalmente infundada ya que el relato de Francisco de Avila (1598/1999: 39) habla de la revuelta de los objetos y animales ”de servicio” en contra a sus dueños. Esta clase de pensamientos entonces no era ajena a los Andes, siquiera a nivel mitológico. Algunas representaciones Moche (Kutscher 1983, fig. 267-270; Donnan y McClelland 1999, fig. 4.71, 5.74) que muestran el combate entre guerreros humanos y piezas animadas de equipo bélico han sido interpretadas precisamente en estos términos (Quilter 1990). Da por pensar porqué se les habrá otorgado un lugar tan prominente en la Huaca de la Luna, monumento mayor de la guerra y sacrificios humanos en la capital Moche (Bonavia 1985: 73-84). ¿Acaso huellas de un Movimiento de Paz en lo que fuera una de las civilizaciones más avanzadas de la América, durante los primeros siglos de la era cristiana? Más bien se tratará de una visualización del trasfondo mítico de algún ritual conducido con el fin de asegurar y reforzar ”el vigor de nuestras armas victoriosas”.

Vale tener muy presente que tanto los motivos como las formas específicas de la guerra se rigen por las normas y valores culturales vigentes en algún área y momento histórico. Incluso que para algunas sociedades no tan complejas, la misma idea de la guerra tal como se define arriba es algo inconcebible (Lumbreras 1980: 247-248). La marca más visible de una guerra resulta de sus propios fines y la escala de la violencia ocurrida: viviendas y edificios públicos destruidos o abandonados, asociados a veces con los restos mortales de los vencidos e inventario

roto a propósito. La motivación de los combatientes por otra parte se robustece muchas veces con la expectativa de poder enriquecerse con el botín, adquirir prisioneras y aumentar su prestigio social por las proezas bélicas realizadas. Donde predominan tales motivos de beneficio personal, y especialmente cuando se trata de grupos relativamente pequeños, constituidos al momento, que realizan incursiones en territorios ajenos, es preferible hablar de ”Asaltos” (inglés: *raids*) en vez de la guerra; las destrucciones en edificios públicos y particulares, si es que ocurren, son de escala menor.

Hay una institución andina que reune elementos de ambos contextos, y son las llamadas ”Batallas Rituales”, o sea el *tinku*, encuentros cruentos entre dos comunidades, organizados para medir fuerzas y crear víctimas propiciatorias. Las peleas ofrecen una magnífica oportunidad para demostrar públicamente su habilidad y valor personal, a veces también para ”capturar” muchachas que pueden convertirse en esposas (Topic y Topic 1997: 576). El combate se realiza con frecuencia en lugares previamente convenidos, lejos de las zonas de vivienda. Pero aún si ocurre como lucha callejera, generalmente no origina mayores daños en las viviendas y edificios públicos. Es de notar que en las batallas rituales actuales o documentadas durante los siglos XIX y XX, ambos partidos se benefician de las víctimas en mayor o menor grado, ya que la sangre derramada asegura la fertilidad agraria para todos. El éxito del uno u otro de los bandos también sirve para pronosticar el futuro económico, por ejemplo si se dará o no una buena cosecha. No se lucha por el dominio político ni para adquirir tierras, sino los límites territoriales más bien se respetan y después del combate, se normalizan las relaciones entre ambos grupos (McIntyre 1973: 779-781; Urton 1994). Después de todo, muchas veces existen relaciones de interdependencia, por ejemplo en lo que se refiere al intercambio de productos básicos o cuando se maneja el mismo sistema hidraúlico (Wilson 1987: 69).

Sería un grave error metodológico de aplicar este modelo reciente a toda clase de sucesos prehistóricos. Después de sufrir pérdidas sensibles en repetidas ocasiones, un grupo bien podría verse forzado en tiempos pasados de ceder territorio o de buscar soluciones políticas para escapar de la amenaza permanente. Hoy en día, tal clase de sucesos provocaría la intervención del estado nacional. Según Ziolkowski (1996: 192), no solamente hubo batallas sino hasta guerras rituales organizadas por ejemplo, con ocasión de las festividades de duelo por la muerte de la madre del Inca. Tal clase de hazañas fácilmente podía convertirse en instrumento de expansión, estatal en el caso de los Incas y formaciones socio-políticas similares antecedentes.

Por simples que parezcan estos términos — Violencia, Asalto, Guerra y Batalla Ritual — los hallazgos y contextos arqueológicos raras veces ofrecen los criterios suficientes para aplicarlos con confianza: ”La guerre, *a fortiori* les rixes ou les conflits d´extension limitée, ne laissent pas de traces toujours visibles à travers des témoignages matériels anciens” (Guilaine y Zammit 2001: 10). No creo, sin embargo, que sean categorías exclusivamente occidentales, como opinan John R. y Theresa L. Topic en su valioso estudio sobre las bases conceptuales de la guerra andina (Topic y Topic 1997: 575). Lo demuestran sus propios datos: a la raíz kechua *auca*, ”guerra”, se oponen en los diccionarios *tincu* y *ch´ajwa* para "batallas rituales". Ambas instituciones, y sus formas intermedias, por supuesto comparten elementos operativos como el uso de armas, un orden de combate y algunas tácticas, de manera que palabras como *puclla* pueden referirse a cualquiera de las dos (Topic y Topic 1997: 573-574). Si acudimos a una fuente tan andina como los mitos de Huarochirí (Avila 1598/1999), encontramos descripciones nada ambíguas de antiguos conflictos interétnicos y la conquista de tierras de cultivo por tal o cual grupo, o sea, lo que llamamos ”Guerra” (cap. 12/1999: 173, 175, 177). Se distinguen muy claramente de las memorias de la captura de prisioneros por sacrificarse en las fiestas agrarias de turno (cap. 31/1999: 323-325, transcritas al final del texto presente).

Mi reseña actual se dedicará a los Andes Centrales entre el Ecuador y Bolivia, límites que solo se sobrepasan en la medida de lo indispenable para iluminar el proceso histórico del área central, como en los casos de Tiwanaku o evidencias preservadas en las provincias fronterizas del imperio incáico.

Categorías de la evidencia arqueológica

Basicamente cabe distinguir dos clases de fuentes: a la primera pertenecen los testimonios físicos de la preparación y conducción de acciones violentas, sus consecuencias materiales y las medidas correspondientes de prevención y defensa. La segunda abarca las descripciones e imágenes de las mismas actividades, plasmadas de acuerdo con fines diversos. Son estas intenciones las que determinan la selección de los hechos por relatar y la manera de representarlos según los intereses particulares de las personas o entidades involucradas.

Dentro de la primera categoría de las ”fuentes directas” pueden nombrarse los restos de personas ultimadas, los sitios de acciones violentas como campos de batalla o instalaciones destruidas a propósito, así como toda clase de obstáculos naturales o artificiales utilizados para dificultar incursiones hóstiles, y por último, las armas. La segunda categoría, las ”fuentes transmitidas” intencionalmente, abarca por un lado, las tradiciones orales o registradas en algún medio como los quipus. Desafortunadamente, esta clase de fuentes es muy escasa en los Andes Centrales, y en lo que se refiere a los quipus, se han vuelto básicamente indecifrables ya que se perdió la información oral requerida para identificar el tipo de contenido registrado por diversos colores, clases de hilo y nudos. Por otra parte, las "fuentes transmitidas" incluyen al rico caudal del arte gráfico y escultórico, aunque muchas veces conservado solo en forma descontextualizada, pero que de todos modos permite reconstruir algunos hechos y conceptos culturales. Un caso especial es la crónica ilustrada de Felipe Guaman

Poma de Ayala (1615) ya que fue elaborada en la época colonial, mucho tiempo después de los hechos relatados, y sin antecedentes conocidos en la iconografía andina. Cuando se utilizan sus gráficos para ilustrar hechos precolombinos del período Inca, hay que tomar muy en cuenta de que se trate de recreaciones históricas y recuerdos cuya autenticidad queda por comprobarse (Dransart 2003).

Evidencias físicas

Personas ultimadas

Cabe nombrar primero, la evidencia de la antropología física tal como se desprende de los despojos mortales de personas ultimadas, con las huellas de sus heridas y los datos sobre sexo, edad, y contexto arqueológico en que fueron encontrados. Gracias al avance de las ciencias médicas, la mayor envergadura y continuidad de los proyectos arqueológicos recientes, y las condiciones de preservación excelentes en las regiones áridas del Perú, se han logrado resultados muy informativos en los últimos años como lo muestran por ejemplo, los trabajos de John W. Verano.

Hallazgos de personas sacrificadas no son nada raros y las circunstancias permiten indagar a grandes trazos su contexto social antiguo. Los unos eran miembros seleccionados del mismo grupo que de alguna manera deben haber consentido en su propio destino. A ellos se les encargaron tareas de confianza por cumplir en su nueva forma de ser: por ejemplo, a los niños sacrificados en el marco de las *capac huchas* incaicas (Benson 2001: 15-19), o al séquito que acompañara a los representantes de la élite hacia el más allá. Hubiera sido contraproductivo de matar a un prisionero foráneo para que defienda la tumba de su cogedor contra demonios y violadores. Aún así se le cortaron los piés al agente de seguridad de la Tumba 1 de Sipán, para asegurar su permanencia en el lugar (Alva y Donnan 1993: 55). Otros individuos en cambio procederán de grupos externos y deben haber sido cautivados a la fuerza. Me refiero a cadáveres arrojados a cualquier parte sin sepultura formal, a cuerpos descuartizados y muy especialmente, a quienes se les cortaron las cabezas o los que sirvieron como materia prima para elaborar trofeos: copas de calavera, flautas de huesos largos, pieles para tambores, etc. Si se trata de casos aislados, el tipo de eventos en los que perdieron su libertad o vida queda en la duda: ¿batallas rituales, asaltos o guerra? Si el grupo de ultimados es nutrido, en cambio, su relación con algún suceso bélico se hace más probable, sobre todo si se trata de jovenes u hombres de mediana edad despojados de sus pertenencias e incluso todavía atados.

La cantidad de heridas, en parte sanadas, que se observaron en un tal grupo de personas sacrificadas en la Huaca de la Luna, Moche, indica que para ellos, encuentros violentos eran una experiencia normal. ¿Fueron guerreros profesionales? (Verano 2001a, b). Lo que queda desconocido es el contexto en el cual recibieran sus heridas — ¿batallas rituales, asaltos o guerra? — y su procedencia "étnica", de grupos más o menos alejados. El análisis isotópico reveló que un grupo parecido de víctimas echadas al foso de la muralla de Pacatnamú en el Período Intermedio Tardío, había tenido un régimen alimenticio distinto de aquel de los lugareños (Verano y DeNiro 1993).

Las evidencias de Moche no son únicas ya que sobre el pirámide aproximadamente contemporáneo de Akapana, Tiwanaku, también se encontraron muchos restos humanos descuartizados (Manzanilla y Woodard 1990).

Por las lanzas y bastones asociados, un contexto arqueológico del 4^{o} milenio a.C. (NZ-609, 5020±120 A.P.) que descubrí como colaborador del Dr. Frédéric Engel en Cabeza Larga, Paracas, a primera vista hace sospechar algún suceso violento (Engel 1960, Fig. 7). De hecho, Engel (1960: 23-25) propuso de que se trate de un osuario antiguo. Pero podríamos también estar frente a un área huaqueada. No hay duda de que los huaqueros afectaron hasta la parte más profunda del sitio donde los restos humanos se encuentran dentro de fardos funerarios bastante complejos (Engel 1960, fig. 3). Los fardos allí se conservan como bloques rígidos, fáciles de desalojar de su matriz de arena limpia en uno o varios trozos. Esto, precisamente, es lo que parece haber pasado en el sector aledaño donde los restos perturbados se encuentran a solamente 30-50 cms. de la superficie actual, a causa de la erosión eólica, como puede observarse en el perfil dibujado (Engel 1960, fig. 2). Aún en este sector, la mayor parte de los despojos humanos conservaba todavía partes de sus envolturas originales lo que indica que en general, debían de proceder de fardos funerarios deshechos. La planta redonda del depósito que tenía unos 3-4 metros de diámetro, y la cantidad de maderas encontradas, tal vez señalen de que hubo casa o campamento en el lugar, haciendo recordar contextos similares del pueblo más o menos contemporáneo La Paloma (Quilter 1989). Sin embargo, el excedente aparente de cráneos llama la atención. Como el estudio no abarcó la totalidad del material oseo recuperado, ni se hizo con énfasis en la traumatología, falta todavía la evidencia forense definitiva (Hartweg 1961).

Campos de batalla

Los lugares de los acontecimientos violentos, o sean, campos de batalla pre-modernos, son difíciles de identificar en todo el mundo. El uso de detectores de metal, tan útiles en la detección del campo de la batalla contra el ejército romano de Varus en el norte de Alemania, no promete resultados en los Andes Centrales porque armas de metal eran a la vez raras y botín muy apetecido: puntas de lanza, cabezas de porra, hachas, alabardas y componentes del atavío protector (Mayer 1992; 1994; 1998). Lo único que se conservara *in situ* sería una parte de los elementos pétreos ya que por lo demás, las armas centroandinas se hicieron de materiales perecedores: madera, caña, cuero, lana y algodón. Aún así, Theresa L. Topic (1990: 185-186) demostró en Cerro de la Cruz, valle de Chao, y en Talambo, valle del Jequetepeque, que en el marco de algunos proyectos es deseable e incluso factible de identificar zonas de

combate. Así puede confirmarse, por ejemplo, el uso bélico de ciertas fortalezas que a veces ha sido puesto en tela de juicio (Oberem 1980: 488). Estudios topográficos preliminares, el registro de las tradiciones locales y sobre todo, el hallazgo de materiales líticos extraños a la zona o de tipología significativa — puntas de flecha, guijarros para la honda, cabezas de porra quebradas — permiten identificar las áreas donde una recolección sistemática podría rendir resultados. Me recuerdo de una zona de Cayango, valle de Ica, sembrada de puntas de obsidiana sin que en aquellas visitas del año 1959 yo haya notado huellas de talleres.

Rastros de destrucción violenta

Otra cosa son las señas de destrucción intencional que pueden observarse en conjuntos arquitectónicos y obras infraestructurales como acequias, fuera de las medidas programadas en el marco de algún proyecto antiguo de remodelación. Si en cualquier parte del Viejo Mundo se topan con capas de incendio y edificios u obras del arte destruidas, muy pocos casos han sido registrados o quizá, reconocidos, en los Andes Centrales. Las capas de incendio que sí, a veces aparecen en las estratigrafías, pueden señalar sucesos violentos (Strong y Evans 1952, fig. 21, p. 101), sobre todo si abarcan un área grande y se repiten en poblaciones vecinas. Es dificil de comprobar, sin embargo, de que no se tratase de incendios accidentales o simples deposiciones de material quemado, procedente de la limpieza de hornos (Strong y Evans 1952, figs. 10, 29). Habría que revisar desde este punto de vista las estructuras Formativas enterradas y ”selladas” por pisos de barro, especialmente cuando la secuencia arquitectónica en el lugar después termina o cambia marcadamente (Shimada y otros 1982). Actividades destructivas durante la fase Copa y el reuso de esculturas quebradas y retiradas de su sitio original durante la fase Sotera han sido notados en Kuntur Huasi (Onuki, Kato, e Inokuchi 1995: 21). Los edificios quemados encima de varios pirámides de Batán Grande/Sicán cuando menos, suscitan sospechas, aunque posiblemente datan de dos épocas distintas: la una contemporánea con el Moche V, alrededor de 700 A.D., y la otra alrededor de 1000 A.D., en el período Sicán Medio o Tardío (Shimada 1987, tabla 2). Martha B. Anders (1986: 211) recuperó claras muestras de que el fin del centro administrativo Wari en Azángaro no fuera pacífico. No solo ese sitio provincial sino la misma capital de Wari presenta evidencias muy extensas de destrucciones y saqueos en su fase final, aunque no está claro si estos resultasen de incursiones foráneas o sucesos endógenos como levantamientos populares (González y Mesía 2001: 47).

En el proyecto Túcume, Lambayeque, que dirigiera el recién finado Thor Heyerdahl junto con Daniel H. Sandweiss, Alfredo Narváez (1995: 90-91, 110-111) por otra parte pudo demostrar la destrucción de algunos edificios Chimú por parte de los ocupantes Inca. El informe sobre la destrucción del santuario y estatua lítica del dios Catequil en Porcón, Huamachuco, llevada al cabo por los Incas, incluye muchos rasgos parecidos (Relación 1561, fol. 7v/1992: 20). Finalmente, se identificaron capas de incendio dentro de los edificios Inca de Samaipata, Bolivia, que se relacionaran con la conquista española o posiblemente, con luchas prehispánicas entre los Incas y grupos Chiriguanos de la selva tropical aledaña (Cornelius Ulbert, com. pers.).

Fortificaciones

Poblaciones fortificadas

Muchas poblaciones de los Andes Centrales están protegidas por su misma ubicación topográfica, requeriendo un mínimo de medidas preventivas de protección vertidas en obras arquitectónicas, o sea fortificaciones. Estas pueden limitarse a muros bajos a manera de parapeto o fosos parciales que atraviesan los lugares de más facil acceso. Otras poblaciones se encuentran en sectores fácilmente accesibles sin que tampoco se noten obras defensivas, como pasa con gran parte de los sitios del Período Intermedio Tardío en la costa sur, central y central-norte. Sin embargo, habría que considerar desde este punto de vista, los canales de riego que se interponen con frecuencia entre las poblaciones en la falda de los cerros, y los campos de cultivo en el fondo del valle, ya que pueden constituir obstáculos formidables. El reto, por supuesto, consiste en comprobar su contemporaneidad. Por otra parte, es posible que el padrón de asentamiento correspondiente abarque instalaciones complementarias de defensa y refugio, por ejemplo montañas aledañas fortificadas.

Mientras que ciudades como Batán Grande, el núcleo urbano de Chanchan, Moche, Cajamarquilla, Cahuachi, Wari y Cusco carecen de fortificaciones periféricas, hay otras que sí, están protegidas por murallas, a veces con fosos asociados, como Cuelap, Pacatnamú (Hecker/Hecker 1985), Ancón, Pachacamac (Wurster 1999, fig. 29, 81) y Galindo en una fase tardía de su ocupación (Kosok 1965: 91). Marcahuamachuco, frecuentemente nombrado como un ejemplo más, según los esposos Topic no cuenta entre ellas (Topic y Topic 1987: 50) aunque los mapas muestren muros periféricos (Topic 1986) — evaluación basada en una definición demasiado restringida de lo que constituye un muro defensivo. Muy anterior a todas ellas, el centro de Chavín de Huántar estaba protegido en la época ”Urabarriu” por un muro megalítico hacia el valle inferior (Burger 1998: 210-212, mapa 2, fig. 12). No hay duda de que muchas de las llamadas fortificaciones en realidad sirvieron sobre todo para controlar el transito de los propios habitantes, o visitantes foráneos, especialmente cuando se trataba del acceso a lugares reservados. El aparejo de los muros más o menos impresionante y su misma altura señalarían en este contexto, la categoría de las personas o establecimientos alojados detrás de ellos. Igual como los muros de retención de algunas terrazas monumentales, por ejemplo en Kuntur Wasi y Pisaj, las murallas periféricas al mismo tiempo constituían símbolos del poder frente a los grupos vecinos y en cierta medida, tambíen ante la propia población menos privilegiada.

Para salvar estas ambiguedades funcionales, los esposos

Topic trataron de definir los rasgos diagnósticos de la arquitectura defensiva: en primer término, muros parapetados desde los cuales los defensores podían hacer frente a los asaltantes (Topic y Topic 1987: 48). Pero un muro maciso y alto cumple funciones defensivas aún sin parapeto, especialmente en condiciones topográficas idóneas, y más si al mismo tiempo soportaba un techo que podía servir de adarve. Asimismo, la superficie de las terrazas proporcionaba un adarve amplio para rebatir un ataque, sin requerir construcciones suplementarias como parapetos (Guaman Poma 1615, fol. 155).

Donde no había muros perimétricos, las murallas altas de sitios compartimentalizados como Pañamarca, Wari, Túcume, Chanchan y la parte central del Cusco, en el caso dado constituían obstáculos formidables aunque su objetivo primario haya sido aquel de controlar el acceso a los diferentes sectores reservados para la élite e incluso guardar las actividades en el interior de las canchas de la vista de personas no autorizadas. Cuando menos, los muros encauzaron a los asaltantes hacia las entradas, angostas y por eso, más faciles de defender. En Tiwanaku donde tambíen existían muros compartimentales hoy derrumbados, un enorme foso de agua cumplía las mismas funciones sin menoscabo de su significado simbólico (Kolata 1993: 90, fig. 5.2). Una delimitacón de "barrios" por muros perimétricos se nota también en pueblos más pequeños construidos a lo largo de algunas lomas serranas (observaciones personales en Quequerana cerca de Moho, Titicaca, 1959).

En los famosos sitios incaicos Pisaj, Ollantaytambo y Machu Pijchu se aplicaba un sistema diferente de control y defensa. Allí existen muros de defensa o puentes moviles en las afueras que cierran el paso al área central. Las cumbres, laderas y quebradas del interior, en cambio se cubrieron por un sistema de campos entrecruzados de observación, basado en puestos de guardia enclavados en los puntos estratégicos de la red vial que se comunicaron entre ellos en forma visual. Si hubo alguna irregularidad, las centinelas podían poner de alerta a los destacamentos acuartelados en lugares convenientes de los respectivos sectores. Tanto en la época Inca como en centros más antiguos, hay que contar además con posibles líneas de demarcación y defensa algo distantes del núcleo urbano, así como de puestos de observación construidos en puntos topográficos idóneos del territorio circundante.

Un mejor control de los datos cronológicos permite en algunos casos, señalar situaciones históricas que podrían haber motivado esfuerzos mayores de construir fortificaciones. Así, las murallas de Galindo, valle de Moche, parecen responder a la amenaza de ataques por grupos serranos aledaños cuando decreció el poder de Moche (Topic 1991: 238-240). En condiciones similares, el derrumbe del poder Wari y de su paz impuesta, entre muchas otras cosas habrá causado la fundación de pueblos fortificados en las partes protegidas del valle de Carhuarazo, Provincia de Lucanas, y de una fortaleza nueva en las alturas cercanas (Schreiber 1991: 212). En sentido inverso, Wilson (1987: 68-69) observó la ausencia de fortificaciones durante la época del presunto dominio del estado Moche sobre el valle del Santa. A nivel regional, los esposos Topic ensayaron de trazar en una reseña corta, el desarrollo y los posibles objetivos políticos de las fortificaciones prehispánicas en el norte del Perú (Topic y Topic 1987).

Líneas de demarcación y defensa

Cuando se demarcan regiones enteras por murallas y fosos como la llamada "Muralla del Santa" (Shippee 1933: 80, 85), los muros de Lambayeque (Shimada 1987, fig. 3), el "Muro de Sango" en la provincia de Otuzco (Topic y Topic 1987: 50), las murallas del Virú (MacKenzie 1985), los muros del Cerro Cabras en el valle de Moche (Kosok 1965: 90), de la bahía de Chao (Alva 1986: 56, fig. 1-2, 4) y muchos otros, los motivos no son siempre obvios. En Chao podría tratarse de controlar el acceso a los recursos de la bahía — salinas y pesquería. El muro más largo de Lambayeque, de unos 50 kms., delimita hacia el noreste, dirección a la sierra, el área irrigada y los centros urbanos situados entre los ríos Reque y La Leche, similar al conjunto de muros del valle Virú. El Gran Sistema de los Muros del Santa, como fue llamado por Wilson (1988: 251-255), en cambio corre por las montañas áridas y el desierto entre los valles del Santa y Chao, como si siguiera a una línea preconcebida, sin considerar el trazo más oportuno para facilitar la defensa. Hace recordar en este sentido a las fronteras modernas que se basan en derechos territoriales y se imponen sobre lo que convendría desde el punto de vista topográfico. El trabajo invertido durante los períodos "Guadalupito" (Moche Tardío) y "Tanguche Temprano" a comienzos del Horizonte Intermedio, entre 550 y 900 d.C., resultó en una extensión total de 73.6 kms. y un volumen constructivo de unos 207,000 metros cúbicos (Wilson 1988: 254). Wilson (1988: 255, 343-344) destaca la relación estrecha con el sistema de caminos entre el valle del Santa y los valles norteños de Chao, Virú y Moche. En su opinión, el Gran Sistema de Muros fue concebido para demarcar la frontera y controlar el intercambio comercial con el área Moche, precisamente cuando la población Santeña empezaba a expandirse hacia el valle más vecino. Si Santa fue incorporado al presunto estado Moche durante la época antecedente, quizá por la fuerza (Wilson 1988: 338-342), la construcción de los muros de demarcación expresaría su emancipación de la explotación norteña, en los tiempos agitados de la expansión Wari. El objetivo de los muros de demarcación puede ser más simbólico y estatuario que defensivo, pero de todos modos expresan una disposición de aplicar sanciones violentas y hasta bélicas al transgresor. Para pasar había que abrir una brecha penosamente o traer escalera, precisamente lo que hiciera una divinidad en su afán de atacar a su opositor (Donnan y McClelland 1999, fig. 6.130).

Varias escenas de combate pintadas sobre vasijas Moche se desarrollan a lo largo de murallas aunque no siempre sea posible de determinar si se trate de muros de demarcación territorial o más bien muros periféricos de algúna población (Kutscher 1983, fig. 94, 112 = Donnan y McClelland 1999, fig. 6.138; Vergara y Sánchez 1996,

lám. 58, 66). También se realizaron carreras al lado de ellas (Wassermann-San Blas 1938, fig. 6).

Algunas murallas habrán servido para el control no tanto de bípedos sino de cuadrúpedos: cuando se iba a cazar venados en zonas limítrofes, solo faltaba tapar sus brechas y entradas con redes tendidas (Vergara y Sánchez 1996, lám. 66; Donnan y McClelland 1999, fig. 4.89, 6.57). Tal vez se clasificaron los venados como ”agresores” por sus incursiones a los campos de cultivo.

Fortalezas

Interrogantes parecidos se presentan en referencia a algunas de las así llamadas fortalezas. Estas se planifican en base a consideraciones estratégicas de largo plazo y se construyen con fines diversos. Como obras defensivas, protegen el acceso a los principales centros poblados así como lugares o zonas importantes desde el punto de vista militar o económico. En plan ofensivo, sirven como bases de operación y en conflictos prolongados, para cortar las vías de abastecimiento de los sitiados. En territorios ocupados, son símbolos del poder y de dominación que al mismo tiempo ayudan a mantener el control con los destacamientos y recursos bélicos concentrados en ellas.

Hay dos tipos de fortaleza básicamente: el primero consiste de uno o varios anillos irregulares de muros, vallas y fosos que se construyeron alrededor de la cumbre de una montaña u otro sitio destacado, a veces en forma concéntrica. Donde el área protegida es grande pero escasean los vestigios de ocupación, el espacio posiblemente fuera previsto como zona de refugio, construyéndose viviendas precarias en el momento dado. Por otra parte, podría tratarse de un área restringida por razones económicas, como yacimientos minerales. Los santuarios también requerían su espacio reservado y hasta protegido por obras defensivas, ya que las sociedades andinas — y no sólo ellas — se basaron fundamentalmente en la benevolencia y permanencia de sus dioses y progenitores. Como sitios de importancia vital para cada grupo, fueron por esa misma razón objetivos prioritarios en el caso de conflictos bélicos.

El segundo tipo de fortaleza se levanta en lugares estratégicos que permiten dominar los alrededores. Tiene planta redonda, rectangular o poligonal, a veces con salientes añadidas que en analogía a las fortificaciones del Viejo Mundo se han llamado bastiones o baluartes (Oberem 1980: 490-491). Aunque las fortalezas de este tipo tengan una superficie más reducida, sus muros generalmente son altos y vistosos desde la distancia.

En lo que se refiere al primer tipo de fortalezas, a lo largo de los Andes Centrales hay centenares de colinas fortificadas en forma más o menos anular. Si no fueron ocupadas en forma permanente por grupos particulares, sirvieron como refugios para la población local pero también como reductos y puntos fuertes de las milicias, o en estados como aquellos del Chimú o de los Incas, para acuartelar unidades del ejército. Pueden encerrar terrazas, viviendas, y en su centro o punto más alto, construcciones sagrados o ceremoniales. Algunas como Cerro de la Cruz, valle de Chao (Kosok 1965: 185), o Ungará en el valle de Cañete (Hyslop 1990: 162; Shippee 1933: 96), corresponden a poblaciones fortificadas, tal vez asientos de la élite local. Construcciones piramidales de tamaños diferentes, o torres correspondientes, se destacan por ejemplo en la cima de dos fortalezas Incas investigadas en el norte del Ecuador (Oberem y otros 1968, planos 1-2), el ”Cerro Guitarras” en el valle de Zaña (Kosok 1965:139-141), y en forma monumental, en la fortaleza Sajsawaman del Cusco (Kosok 1965: 238, fig. 9). Sin menoscabo de su posible función ceremonial o sagrada, constituyen al mismo tiempo excelentes puntos de observación y mando, y en una situación precaria se convierten en las últimas posiciones de resistencia, como los *teocalli* mexicanos. La presencia de edificios sagrados por eso no contradice al carácter defensivo del conjunto total. Los ídolos divinos de los asaltantes igualmente lucharon en la primera fila (Guaman Poma 1615, fol. 155).

Muchos de estos sitios fortificados sirvieron para la autodefensa de grupos locales o señoríos pequeños pero cuando obedecen a un patrón reconocible, pueden revelar fronteras a nivel de étnia o estado. Así, los esposos Topic identificaron una frontera entre los grupos costeños y serranos en el norte del Perú, mantenida a lo largo de unos 1700 años (Topic y Topic 1987: 55). En el norte del Ecuador, más de 25 fortalezas Inca rodean al territorio de los Caranquis que resistieron al Imperio del Sol por unos 10 años entre 1490 y 1510 (Oberem 1980: 497).

Edificios del segundo tipo ”con bastiones” son generalmente más pequeños y ocupan con preferencia la cima de las montañas o alguna terraza natural en su falda, a veces lejos de la vega fértil (Wilson 1987: 59; 1988: 104-110, fig. 28-49). Símbolo de un estado prepotente, la famosa fortaleza Inca de Paramonga forma una excepción en este sentido porque se levanta en medio de los campos de cultivo sobre una colina transformada. Por analogía con los bastiones del Viejo Mundo se supone que las construcciones andinas de forma parecida también fueron concebidas para desatar una tormenta de proyectiles sobre los costados y espaldas de asaltantes que tratarían de escalar o derrumbar los lienzos de muros intermedios.

Las fortalezas con bastiones tienen su centro en el valle del Santa aunque Paramonga, construida unos 1000 años después de las fortalezas del Santa, se encuentre a unos 230 kms. hacia el sur. Mucho más lejos, en el Cusco, arquitectos Inca idearon la triple muralla principal del Sajsawaman en forma zig-zag (Gasparini y Margolies 1977: 291-300) para lograr el mismo efecto de los bastiones. La posible asociación metafórica con los relámpagos de Illapa, dios de los valientes, tal como la vislumbrara John Hyslop según John R. Topic (en Topic y Topic 1997: 580-581), por cierto no sería fortúita. Cabe una referencia a otra muralla en zig-zag que rodea partes de la fortaleza incáica de Puma Marka, cerca de Ollantaytambo (Gasparini y Margolies 1977: 300-301).

No todos los edificios con probables fines defensivos corresponden cabalmente a uno de los dos tipos básicos.

Chankillo en el valle de Casma, por ejemplo, aunque no tenga bastiones, más bien se ubica dentro del segundo tipo por su posición topográfica, tamaño reducido, tipo de construcción y planta (Fung y Pimentel 1973), igual como varios edificios individuales de Huamachuco que al lado de sus funciones ceremoniales o domésticos eran defensibles (McCown 1945; Topic y Topic 1978).

En toda clase de fortalezas centroandinas falta un elemento indispensable en castillos del Viejo Mundo, y son fuentes seguras de agua potable que las pondrían en condiciones de resistir a un sitio prolongado. Ya que esta deficiencia aparente habría que evaluarla a la luz de los códigos desconocidos que regían a los enfrentamientos bélicos en los Andes Centrales a través de los milenios, no es permisible poner en duda en términos generales, la finalidad defensiva de esta clase de instalaciones. Si, por ejemplo, se distinguieron entre combatientes y no-combatientes, eso hubiera permitido a las mujeres traer agua y víveres; un ejemplo histórico da el cerco del Cusco en el año de 1536 (Assadourian 1994: 32). No se conoce, por otra parte, si el concepto del sitio de agotamiento, haya sido parte del repertorio de tácticas militares en los Andes centrales antes del episodio Caranqui reciente. Graves problemas logísticos surgen no solo para los sitiados, sino también para los sitiadores, conforme avanza el tiempo. El argumento puede ser puesto al revés: si hubiera existido la amenaza permanente de ser sitiado, la ubicación y el trazo de las fortificaciones habrían respondido a ella. De todas maneras, pudo almacenarse agua suficiente para algunos días, lo que no se cumplió por falta de previsión antes del último sitio del Sajsawaman, Cuzco, año de 1536 (Pizarro 1571/1978: 131-132). La presencia de vasijas u otros dispositivos para almacenar agua, sería un indicador arqueológico.

Los esposos Topic (Topic y Topic 1997) advierten correctamente que el uso de analogías morfológicas tiene sus límites ya que hay detalles por observar. En Chankillo por ejemplo, una fortaleza por excelencia al parecer, los cierres de las portadas tienen sus cuatro seguros en la parte exterior de las murallas, al contrario de lo que pasa con el mismo tipo de seguros en las portadas incáicas de Ollantaytambo, Machu Pijchu y otros sitios (Gasparini y Margolies 1977: 331). Las portadas de Chankillo entonces no podían ser cerradas desde adentro sino que se cerraron desde afuera cuando el edificio estaba desocupado — un hecho menos extraño si nos recordamos que en las fortalezas incáicas como Sajsawaman se guardaron valiosos pertrechos bélicos para el caso necesario. El arreglo de las cierres desconcertante no basta por eso para negar el valor militar de Chankillo. Además, no conocemos el marco de las acciones bélicas y la forma de combatir de la época. Una vez puesto en estado de guerra, las portadas podían bloquearse facilmente de otra manera. La presencia de posibles moradas de élite o de santuarios en Chankillo, tampoco no debería extrañar en vista de los párrafos antecedentes. Viene a propósito recordarse de que en los Andes centrales prehispánicos falta otro elemento clave del arte de fortificación en el Viejo Mundo, y son las hojas de puerta masisas, capaces de girar por un eje, con sus respectivas cerraduras.

El segundo ejemplo escogido por los esposos Topic (Topic y Topic 1997: 590), es la Estructura 41 del valle de Santa. Según ellos no puede ser fortaleza porque la única escalera para subir al muro arranca desde el exterior. De hecho, Wilson (1988: 108-109, fig. 36) considera de que se trate más bien de un edificio ceremonial-cívico, a pesar de los bastiones en su muro perimetral incompleto, propios de una fortaleza. De cierta forma hace recordar el despeñadero sacrificial en la Huaca de la Luna, Moche (Bourget 2001a, fig. 5.2).

Ya he abordado el tema del valor defensivo de muros altos no parapetados, puesto en tela de juicio por los esposos Topic. Muros de este tipo rodean varias de las llamadas fortalezas del Santa (Topic y Topic 1997: 589) y muchos otros sitios, formando barreras muy efectivas por su misma altura y solidez. Además, en varias fortalezas del Santa, e incluso en una que sirvió de ejemplo a los esposos Topic (Wilson 1988, fig. 30), el muro exterior junto con su muro paralelo parecen haber soportado techos de troncos que bien podrían habe cumplido el papel de adarves. Cabe preguntarse si los muros radiales de otras estructuras (Wilson 1988, fig. 33-34 y otras) no habrán servido al mismo propósito.

Por último, los esposos Topic dudan del valor estratégico de las llamadas fortalezas del Santa por su localización muy apartada de las poblaciones y campos de cultivo (Topic y Topic 1997: 570, 585). Pero el éxito de una defensa regional en primer lugar depende de puestos avanzados de observación y comunicación para poner en alerta a los huestes defensores con la anticipación suficiente. Conviene que las instalaciones ofrezcan al mismo tiempo cierta protección y facilidades para los pequeños destacamientos encargados con la vigilancia, agregándose tal vez el apoyo de las divinidades locales, según lo muestran santuarios pequeños asociados. Los edificios mismos, imponentes y visibles a larga distancia, sirvieron finalmente, como advertencias y símbolos del poder. Después de todo, el gran número de los conjuntos, su ubicación topográfica, y rasgos constructivos uniformes indican capacidades de decisión e inversiones que solo se dan a nivel de Estado, o Curacazgo Mayor.

Queda aún mucho campo para la discusión, aunque se trate de una clase de monumentos básicamente tan comprensible como lo son las fortificaciones en su aspecto funcional. Debemos cuidarnos de dos peligros: el uno, de confiar demasiado en preceptos utilitaristas, dejándonos llevar a explicaciones superficiales por comparaciones con modelos seleccionados del Viejo Mundo; y el otro, de hacer al hombre autóctono víctima de nuestras propias proyecciones de lo Andino, convertiéndolo en marciano.

Armas

Menos problemas ofrecen las herramientas de la violencia, o sean, las armas. El suelo seco de la costa y

algunos ambientes de la sierra como en Chachapoyas conservan perfectamente las materias orgánicas. Así conocemos en todos sus detalles tecnológicos, aún armas totalmente elaborados de lana y algodon, cuero, caña y madera, con sus mangos y amarres, aforros y trensados originales. Su uso no solo puede indagarse por sentido común sino que en ciertas épocas, se desprende de una abundante información iconográfica, y con muchos detalles.

Los inmigrantes del Pleistóceno final traían consigo lanzas y dardos armados con puntas de piedra tallada sin que pueda probarse el uso de algún propulsor, sea estólica o arco. En la segunda mitad del 4^{o} milenio a.C. (Engel 1960), los cazadores ya mencionados de Paracas en el sur del Perú, manejaron una versión costeña de este equipo que prescindió del uso de la piedra tallada para los proyectiles.

Unos 2000 años después, en el 2^{o} milenio a.C., unas pocas puntas de proyectil finamente talladas de cuarzo y obsidiana (Engel 1963, fig. 133-135) del Arcáico Final de Asia, valle de Asia, así como las puntas de basalto de Río Seco (Wendt 1964, fig. 13), señalan contactos con la sierra donde la producción de las puntas de piedra talladas había persistido siempre. La misma clase de relaciones con los grupos de la sierra central/sur se manifiesta más tarde en el uso bastante difundido de la obsidiana para puntas de dardos y hojas de cuchillos durante los períodos Paracas y Nasca de la costa sur.

Al Arcáico final de los sitios de Asia y Río Seco, alrededor de 1400 a.C. (fecha no calibrada; Bischof 2000, fig. 7), se remontan los hallazgos más antiguos de la estólica, arma principal de los guerreros y cazadores desde los períodos Cupisnique/Chavín y Paracas hasta la segunda mitad del primer milenio d.C. y aún después (Engel 1963, fig. 132; Wendt 1964, fig. 19-20). En las alturas de la sierra, la estólica aparece en pinturas parietales que tratan de la caza, pero aún el uso del arco es posible en épocas bastante tempranas (Lavallée y otras 1985: 247-250).

De Asia también provienen tres hondas, representando el arma andina más difundida que en la sierra, hasta hoy forma parte del equipo personal (Engel 1963: 57, fig. 140; McIntyre 1973: 781; Topic y Topic 1987; 1997). Asimismo hay lanzas compuestas (Engel 1963, fig. 136-137), tipológicamente distintas de los dardos compuestos de las culturas Chavín, Paracas y Moche, al lado de lanzas simples con la punta tallada de la misma madera.

Quizá por su efecto molestoso pero no mortal, una maza de Asia guarnecida con dientes enfilados de tiburón al estilo del archipélago Gilbert del Pacífico, en cambio no tuvo más sucesores en los Andes Centrales (Engel 1963, fig. 138).

Más bien, en el siguiente período Chavín/Cupisnique se equiparon las porras con cabezas perforadas de piedra pulida, engastadas en mango corto, como lo muestran los hallazgos de Paracas. Vienen acompañadas por lo que deben ser las primeras hachas de piedra pulida del Perú andino (Carrión 1949, fig. 4), un elemento sorprendentemente tardío en la historia cultural costeña que probablemente señala estímulos procedentes de la selva tropical si no del Ecuador. Su rareza indica un uso más bien ceremonial o como símbolo de prestigio. Sea como fuera, se trata de los antecedentes lejanos de las porras y alabardas de mango largo usadas por los ejércitos Inca (Mayer 1998, lám. 11-12, 14-15). Por supuesto, las cabezas más tarde se desarrollaron en formas más complejas — por ejemplo de estrella (Mayer 1998, lám. 44-56) — y muchas veces se vaciaron en metal, pero al lado de los tipos más avanzados siempre habrán persistido algunos tipos antiguos, incluso de piedra pulida. Asimismo continuaron las distintas formas de las mazas de madera. Un tipo especial de ”doble acción”, sin embargo, es específico para la cultura Moche. Tiene la cabeza tallada del mismo tronco, en forma de un disco grueso cubierto por una cúpula que a veces es enchapada con cobre (Bourget 2001b, fig. 6; Mayer 1998, lám. 28-30). El pie puntiagudo de la maza Moche, con punta de cobre o sin ella, al mismo tiempo sirvió de lanza en los combates a brazo partido.

Pasando revista, en los Andes centrales tenemos armas punzantes como lanzas, el pié puntiagudo de las mazas Moche y los dardos lanzados con estólica (Mayer 1998, lám. 270); en cuanto a las armas contundentes, una gran variedad de porras de madera, a veces dotadas con cabezas de piedra o metal, macanas espadiformes de madera, las hachas de piedra frecuentemente montadas a manera de alabarda, la honda para dar en blancos distantes, así como una especie de boleadoras, arma de caza que en la época de la conquista se empleó contra los caballos. Con excepción de los cuchillos con hojas de obsidiana de las culturas Paracas y Nasca, cuyo uso como armas de combate queda en la duda, y las alabardas tardías equipadas con hojas de metal, faltan en el área andina armas cortantes como las espadas y sables del Viejo Mundo o los *macquahuitl* aztecas.

Las preferencias no eran siempre las mismas en las diversas regiones y épocas culturales de los Andes centrales. El uso de la estólica así tuvo su auge en las épocas tempranas desde el Arcáico Tardío y Chavín hasta las culturas Moche y Nasca. La figura central de la ”Puerta del Sol” de Tiwanaku todavía parece estar equipado con dardos y estólica pero escasean los datos de contextos coetáneos y posteriores. Esto se observa tanto en referencia a los hallazgos materiales — estólicas enteras, piezas de apoyo para el dedo, ganchos para el proyectil — como en cuanto a las representaciones iconográficas. Se notará cierta paralela en el párrafo siguiente.

He dejado a un lado al arco y sus flechas, arma muy eficaz en combates a larga distancia que en principio debe haber sido conocido en los Andes centrales desde épocas tempranas, sino a través de los contactos con grupos de la selva tropical. Algunos investigadores ensayaron de deducir su presencia en base al tamaño pequeño de las puntas de proyectil líticas, criterio de valor dudoso. Según la evidencia iconográfica, el arco fue

introducido como arma de guerra por Tiwanaku/Wari (Isbell 2001a: 120, fig. 11; 2001b, fig. 26). Aún así, su empleo posterior resulta algo enigmático. Al parecer, no fue considerado como arma convencional del ejercito Inca pero según el informe de Pedro Sancho de la Hoz (1534, cap. 17/1968, 1: 329), arcos contaban entre los pertrechos almacenados en la fortaleza Inca Sajsawaman. En los combates de la conquista, sí se usaron las flechas profusamente (Pizarro 1571/1978: 128, 130), y al principio del sitio del Cuzco (1536), las huestes Inca incluso ponían fuego a los techos de paja con flechas incendiarias así como con piedras puestas al rojo, lanzadas con la honda, de efecto retardado por sus envolturas de algodón (Pizarro 1571/1978: 125). Hasta cierto punto, el empleo limitado del arco como arma de guerra podría deberse a la manufactura más complicada tanto del arco como de las flechas, en comparación con la honda que además funcionaba con cualquier tipo de guijarros. La estólica tal vez sufriera de la misma desventaja. Por otra parte, habría que considerar la posibilidad de que esto fuera causado en primer término por no estar de acuerdo con la concepción tradicional del combate ni con la ética guerrera en los Andes centrales. Algo de eso todavía se vislumbra en las escenas de tipo ”Incas contra Chunchos” pintadas sobre los kerus de los siglos XVII-XVIII. Historicamente, el mando imperial debe haber decidido de forma mucho más pragmática ya que la prominencia del arco en las luchas del siglo XVI bien puede explicarse con la presencia de diferentes contingentes étnicos en el ejército Inca (D´Altroy 2002: 227).

Al peligro que emana de las armas ofensivas se ajusta el aparejo de protección personal. En primer lugar toca guardar la cabeza. De hecho se encuentran muchas clases de envolturas para amortiguar golpes, frecuentemente compuestas de hondas simbólicas gruesas enrolladas en forma de turbante. También se utilizan gorras reforzadas y a partir de Moche, hasta cascos muy resistentes de varillas entretejidas con algodón que llevan una cresta metálica semilunar. Los primeros escudos hechos para atajar golpes se registran en el período Chavín A de la costa y Cupisnique (Bischof 1994, fig. 18). Los combatientes serranos de la cultura Chavín según los relieves del sitio epónimo en cambio no llevaban escudos (Rowe 1962, fig. 17). De la tradición Cupisnique surgirá el guerrero Moche, por cierto uno de los mejor pertrechados de la América precolombina: además del casco tecnológicamente avanzado, en el ámbito Moche se vestía una camisa acolchonada sin mangas o con mangas cortas, una falda rígida corta y un protector coxal metálico amarrado en el cinturón fuerte (Kutscher 1983, fig. 90-93; Montell 1929: 102, fig. 46). Hecho de materiales livianos, el equipo no impidió la libertad de movimiento necesaria, ni tampoco es excesivo comparándolo con el atavio guerrero de otras sociedades, así que las dudas acerca de su funcionalidad bélica (Verano 2001b: 113) no se justifican. El estilo convencional del combate se manifiesta en los pequeños escudos circulares o cuadrangulares Moche, precisos para atajar golpes de porra pero menos eficientes por su tamaño, para protejer de dardos lanzados en masa. Como el resto de la armadura, estos escudos fueron elaborados en base a varillas de madera o cañas entretejidas con algodón.

Hasta la época Inca, el equipo defensivo se volvió a simplificar. Se llevaba entonces camisas más largas — el modelo serrano de uso cotidiano — , un casco (Montell 1929, fig. 21) a veces enplumado (similar a Lavalle 1986: 114), en vez del protector coxal una gran patena metálica en el pecho, si lo merecía el rango (Guaman Poma 1615, fol. 161), y un escudo derivado del modelo rectangular alargado Wari que ofrecía una mejor protección contra proyectiles (Ochatoma y Cabrera 2001: 200-203). La variante Inca se adapta perfectamente a la doble amenaza enfrentada en el campo de batalla andino, y al mismo tiempo no debe haber pesado mucho. Tuvo la altura total de unos 80 cms. consistiendo de un escudo cuadrangular pequeño para atajar golpes, cosido a una tela gruesa pendiente, capaz de protejer el cuerpo hasta las rodillas de los proyectiles (Guaman Poma 1615, fol. 104, 108, 110).

Armas de metal — oro, plata, cobre y sus aleaciones — se trabajaron desde los principios de nuestra era: cabezas de porra, hachas con o sin mango así como alabardas, ganchos de estólica, puntas de lanza largas y delgadas, a veces con una o dos hileras de ganchos laterales a manera de harpón. Fuera de la cresta del casco Moche y los así llamados protectores coxales, o las patenas Incas, en cambio no había nunca armas defensivas de metal — ni cascos, ni escudos, ni corazas. Las camisas con láminas aplicadas de metal noble no sirvieron de arnés sino como símbolo de jerarquía civil o ritual.

Por último, cabe mencionar las armas ”de efecto psicológico” para causar pavor y desconcierto en los enemigos. Hasta los españoles se quedaron impresionados: ”heran tan grandes las bozes y alaridos que dauan y bozinas y fotutos que tocauan, que pareçía que temblaua la tierra” (Pizarro 1571/1978: 127). Puede presumirse que el mismo trasfondo acústico acompañaba a las batallas andinas a través de los milenios, aunque no se manifestase iconográficamente ni en las demás fuentes arqueológicas.

Iconografía

La segunda categoría de la evidencia arqueológica, son las fuentes transmitidas a propósito en forma gráfica. Es un hecho ampliamente reconocido que la iconografía centroandina, en su época temprana, se dedica en gran parte a temas religiosos, vertidos en una simbología de la violencia. Dentro de ella, los felinos ocupan un lugar prominente, presentándose en postura amenazante desde el Arcáico Tardío, alrededor de 1800 a.C. (fecha no calibrada), como en la escultura que se yergue sobre la escalera central de Punkurí, valle del Nepeña (Bischof 1994, fig. 2-3). En el mismo lapso de tiempo, y todavía en el Arcáico Final, se construyeron las fachadas de adobe y piedras esculpidas de Cerro Sechín (Fuchs 1990; 1997), el monumento más antiguo del sacrificio humano en las Américas y al mismo tiempo, en lo que se refiere a

la fachada de piedra con sus 200 metros de largo y 3-4 metros de altura, uno de los mayores (Pontificia Universidad Católica del Perú 1992-95). A partir de los comienzos de la fase Chavín A, alrededor de 1300 a.C. (fecha no calibrada; Bischof 2000, fig. 4), felinos, aves de rapiña, caymanes y serpientes, con sus colmillos, picos y garras, dominan el arte Chavín/Cupisnique de tal manera que constituyen su diagnóstico más importante (Bischof 1994, fig. 19, 27).

Las informaciones visuales de la iconografía a su vez necesitan de ser interpretadas a la luz de aún otra categoría de datos, especialmente en lo que se refiere al contexto social o funcional de los hechos representados. En Cerro Sechín está claro de que se trate de una procesión sacrificial pero si preguntamos por los detalles, las varas de los dignatarios pueden ser tanto porras como bastones ceremoniales (Cárdenas 1995, fig. 30-31; Samaniego y Cárdenas 1995). El carácter guerrero del personaje que figura en un relieve de Chavín de Huántar, en cambio, salta a la vista ya que lleva en una mano una estólica con sus dardos, y en la otra, una cabeza humana cortada (Rowe 1962, fig. 17). Este relieve, y otros parecidos, probablemente formaban parte de lo que habrán sido otros desfiles plasmados en alguna unidad arquitectónica aún no identificada de Chavín de Huántar, durante la primera mitad del 1^{o} milenio a.C.

Al revisar el cuerpo de la iconografía centroandina se notará de que en el transcurso del tiempo, la simbología violenta del poder se atenúa, si bien con algunas excepciones. Entre los motivos zoomorfos, aumentan especies inofensivas, y en lo que se refiere a las representaciones antropomorfas, sean dioses u hombres, resulta difícil de identificar los pocos pertrechos guerreros entre los atuendos ceremoniales y de rango. La iconografía Chimú en la costa norte (siglos XII-XVI d.C.), con su énfasis en temas pacíficos, es el ejemplo más obvio. Donde se ven combates, en su mayor parte se libran entre seres mitológicos, escenas que se copiaron por razones desconocidas de antiguos originales Moche. Unicamente los tumis, cuchillos rituales derivados de las "hachas de mano" Moche cuyo uso se discutirá más en adelante, remiten a la continuada consumación de sacrificios probablemente cruentos, tanto por los Chimú como por sus vecinos norteños Sicán.

Las dos excepciones mayores en la historia del arte centroandino después de Chavín, son Moche en la costa norte del Perú, y Paracas/Nasca en la costa sur, ambos arraigados en la misma tradición Chavín. Moche y Nasca florecieron en la primera mitad del 1^{o} milenio d.C. El arte cerámico Recuay (Fase Kayan: Lau 2002) en la sierra aledaña a Moche, tal vez respondiera a estímulos procedentes de sus vecinos aunque la gama de motivos guerreros sea mucho más reducida. Con el advenimiento de Wari en la sierra central-sur durante la segunda mitad del 1^{o} milenio d.C., la simbología del felino y de las aves de rapiña recobró algo de la importancia que había tenido en Chavín. No son frecuentes las representaciones guerreras, sin embargo. El hallazgo más notable es lo que puede ser el registro de una campaña militar pintado sobre cántaros ceremoniales que fueron hallados en una ofrenda de Conchopata, centro cívico-ceremonial situado al sur de Wari, en las afueras de Ayacucho (Ochatoma y Cabrera 2001, fig. 10). La acción se realizó en una armada de balsas de totora. Faltan diagnósticos ambientales para determinar a donde se dirigían los guerreros con sus arcos y flechas, escudos rectangulares y alabardas dotadas probablemente con un hacha de piedra. Puede sospecharse de que fuera en dirección al sur, o sea Lago Titicaca — territorio Tiwanaku (Isbell 2001a: 120) —, pero también es posible que sea un sector de la costa del Pacífico donde el dominio Wari se impuso por grandes trechos. Sin embargo, no puede descartarse la alternativa de que no se trate de un evento histórico en el sentido occidental de la palabra, sino de alguna hazaña mítica como la venida de unos antecesores fundadores (Isbell 2001b: 50).

Más o menos contemporáneo con la expansión Wari, en la región Recuay del Callejón de Huaylas y sierra norte aledaña, las dos imágenes principales del poder violento, el felino y el guerrero, volvieron a presentarse en gran número, esta vez en forma de esculturas monolíticas y relieves de piedra colocados en contextos arquitectónicos rituales o engastados en sus muros (Schaedel 1948; Lau 2002, fig. 3 and 9; DeLeonardis y Lau 2004: 89-91).

Los Incas (siglos XV-XVI d.C.) no ponían énfasis en el arte figurativo y aún entre las pocas representaciones antropomorfas, las imágenes guerreras escasean (Fernández 1989, fig. 330, 339, 344 = 301-2). No se conoce el contexto arqueológico de los fragmentos cerámicos pintados que usaba el autor para sus copias. Ya que el estilo Inca siguió floreciendo en las artesanías del Cusco hasta bien entrado el siglo XVIII, es posible que en parte ya pertenezcan a la época colonial. Una pintura rupestre singular que por sus rasgos estilísticos puede ser Inca, al parecer se dedica a un acto ceremonial en el marco de alguna campaña realizada cerca del Pucara de Rinconada, Puna de Humahuaca, Argentina (Boman 1908, t. 2, fig. 147 y lám. 61). Su tema principal tal vez era la presentación de prisioneros. En cuanto a otros símbolos del poder amenazante, en el arte escultórico abundan felinos modelados sobre vasijas cerámicas del estilo Inca Imperial, otros se tallaron en la roca de los santuarios y en lugares prominentes de algunos edificios oficiales como en Huánuco Pampa (Morris y Thompson 1985, fig. 25, 29 y lám. 4).

Dos conjuntos iconográficos muchas veces usados para ilustrar hechos precolombinos, datan de siglos XVII y XVIII de la época colonial. Se trata de la crónica de Guaman Poma de Ayala (1615) con sus muchos dibujos a pluma, estilo europeo, y de los "kerus", copas de madera pintadas con lacas polícromas en técnica champlevé (Wichrowska y Ziólkowski 2000). Por el estudio de John H. Rowe (1961) sabemos que los kerus con escenas figurativas, se hicieron en el siglo XVII y hasta bien entrado el siglo XVIII. Lo mismo es cierto de algunos textiles con motivos guerreros similares, como los

encontrados por Adolph F. Bandelier en la región del Titicaca (Bandelier 1910, lám. 62; Morris y Thompson 1985, lámina de color 6). Si bien ofrece vistas atractivas, no hay que olvidar los más de 60 años que separan aún la crónica de Huamán Poma (1615) de la época Inca, durante su heróica lucha final. En cuanto a los kerus y materiales emparentados, atestiguan una muy decidida reafirmación de la identidad étnica y cultural andina dentro de un contexto de dominación foránea. Prevalece un sentimiento nostálgico idealizante que llevó a la creación de nuevos mitos e imágenes que muchas veces encierran un mensaje oculto para los invasores (Bischof 1977). Los motivos relevantes para nuestro tema se plasmaron dentro del mismo contexto ideológico.

Violencia y guerra en dos sociedades centroandinas: Moche y Nasca

El manejo de las armas: el ejemplo Moche

Los capítulos siguientes se dedican a Moche y Nasca que nos dejaron los dos conjuntos más ricos de arte figurativo e narrativo en los Andes centrales prehispánicos. En ambos casos, una iconografía excepcionalmente compleja permite apreciar por medio de sus imágenes altamente selectivas, los conceptos convencionales de la manera de combatir con las armas apropiadas, descritas para Moche en el capítulo antecedente. Un buen ejemplo ofrece la iconografía Moche, como ya observara John W. Verano (2001b: 112, 114). Las escenas de la caza de venados muestran muchos animales heridos por dardos (Donnan y McClelland 1999, fig. 4.22, 6.57; Kutscher 1954, lám. 14A-C; 1983, fig. 77-79), lo mismo que zorros (Kutscher 1954, lám. 13A) y pájaros (Donnan y McClelland 1999, fig. 4.88; Vergara y Sánchez 1996, lám. 107-109). En cambio no se ven nunca, por lo que sepa, personas con dardos enclavados, a pesar de que los guerreros Moche generalmente llevaron la estólica con sus dardos al combate. Que los dardos formaran parte de la acción, solo se desprende de unas pocas escenas que los muestran dispersos en el campo de batalla. Aún más raramente, algún guerrero está a punto de lanzarlos en un contexto de combate (Donnan y McClelland 1999, fig. 3.48, 4.59, 4.60, 4.105). Lo mismo pasa con la honda que puede formar parte del equipo (Kutscher 1983, fig. 93; Verano 2001b: fig. 2) pero únicamente se ve manejada, según mis conocimientos algo limitados, por dos guerreros de apariencia extraña y un guerrero frijol humanizado (Alva y Donnan 1993, fig. 138; Kutscher 1954, lám. 21; 1983, fig. 208; Schuler-Schömig 1979). Las cosas son distintas en Nasca; a pesar de que no hay muchas escenas de combate pintadas, por lo menos dos de ellas muestran personas alcanzadas por dardos (Proulx 1994, fig. 13; Seler 1923, fig. 137). La esencia del combate ideal Moche, según parece, era la lucha a brazo partido y el habil manejo de la porra.

Si arriba se afirmó que en los Andes Centrales no se usaron armas cortantes, fuera de las hachas y alabardas Inca, no se tomaron en cuenta las divinidades Moche que se servieron de ellas en sus riñas (Castillo 1989: 172-177; Donnan y McClelland 1999: 119, fig. 6.12, 6.35-6.37; Kutscher 1983, fig. 225-232, 257-262, 264-265, 275; Vergara y Sánchez 1996, lám. 78-81, 94, 99-105). Se trata de hachas metálicas sin mango que en un combate real, no hubieran sido eficaces frente a la porra bifuncional Moche. El poder de las divinidades les permitió obviamente de dispensar con los combates preliminares para pasar directamente a degollar su parte opuesta, acto representado en forma bastante explícita a veces (Donnan y McClelland 1999, fig. 7.6; Hocqenghem 1978, phot. 7 a, b; Kutscher 1983, fig. 259 b). Los originales conservados fueron usados probablemente por los dignatarios Moche cuando desempeñaron el papel de la divinidad degolladora durante los rituales de sacrificio humano (Mayer 1998, lám. 162-164). Por esta razón no cuentan entre las armas de combate en el sentido estricto de la palabra, igual como los ”puñales” Paracas y Nasca. Algunos tipos de hallazgos, como el hacha con elementos figurales en su cabo (Mayer 1998, lám. 170-172), o las hachas con tubo para insertar el mango (Mayer 1998, lám. 21), sin embargo no fueron tomados en cuenta por la iconografía. Las luchas en el ámbito divino tal vez conservan a manera de relicto, una forma más antigua del ritual de sacrificios Moche, cuando la cabeza cortada, como en Nasca y anteriormente Chavín, todavía tuviera una importancia sobresaliente.

El arte Moche también trata de ilustrar el armamiento apropiado para determinados grupos humanos (Schuler-Schömig 1979), igual como mucho más tarde lo hacen los kerus coloniales con su ícono de la lucha entre Andinos y Selvícolas (Wichrowska y Ziolkowski 2000, lám. 37). Y no olvidemos de que las armas habrán tenido su vida propia, como en las comunidades tradicionales hasta hoy la tiene toda herramienta de importancia vital (Bischof 1979) — basta recordarse de la ”Rebelión de los Artefactos” en la iconografía Moche.

Los combates, sus contextos y metas en la cultura Moche

Las evidencias iconográficas más nutridas sobre combates otra vez provienen de las culturas Moche y Nasca, con antecedentes que se remontan al Chavín/Cupisnique. En ambos casos, el medio principal son las representaciones pintadas sobre distintos tipos de vasijas cerámicas, fuera de algunas vasijas modeladas, telas tejidas, bordadas o pintadas, tallas de madera así como varias obras de orfebrería Moche. Los mismos temas se tratan a mayor escala en los murales de la arquitectura monumental Moche de adobe, tanto pintadas somo en forma de relieves polícromos.

Para Moche, el modelo de la ”Batalla Ritual” ha sido propuesto como marco de interpretación preferible (Bawden 1994: 402; Hocquenghem 1978) aunque tenga un alcance limitado. El criterio significativo, es el objetivo básico de los combates y en este sentido hay congruencias así como discrepancias. En los encuentros concertados de las Batallas Rituales, la sangre ajena o propia, derramada en el combate o al matar los (pocos) cautivos, se sacrifica por el bienestar de todos. Si no vamos más allá de lo que muestra la evidencia

iconográfica y de los contextos arqueológicos descubiertos, en Moche la meta era la captura del mayor número posible de prisioneros para sacrificarlos en el marco de actos estatales celebrados dentro de los centros ceremoniales oficiales. Un argumento a favor de la congruencia con el modelo de la Batalla Ritual, es que nunca se ven representados la toma de poblaciones o fortalezas, ni mujeres y niños capturados, ni tampoco botín alguno fuera de las armas del adversario vencido (Alva y Donnan 1993: 129; Shimada 1994: 368). Sin embargo, por el carácter muy especial del cuerpo de informaciones de que disponemos, esta ”evidencia negativa” no es contundente y las repercusiones que tuvieron las batallas podían ser mucho más amplias, incluso en términos políticos. La evidencia arqueológica de hecho indica de que fuera así ya que se notan cambios territoriales probablemente causados por la la expansión del poder de tal cual centro político (Bawden 2004, fig. 6.1). También tiene algo del carácter repetitivo de las Batallas Rituales, la frecuencia con la que en Moche se presenta el tema guerrero a través de los siglos. Pero mientras permanezcan vigentes las respectivas formaciones sociales, es y ha sido un tema preferencial del arte en todo el mundo, por su dramática y la capacidad de reafirmar la autoestima del propio grupo. Otra coincidencia superficial, es el paisaje esbozado en las pinturas, ya que indica que las batallas se libraron en lugares montañosos y semi-desiérticos como las batallas rituales actuales (Alva y Donnan 1993: 129). A veces se dibujan murallas largas para hacer resaltar el ambiente fronterizo (Donnan y McClelland 1999, fig. 6.130, 6.138; Kutscher 1983, fig. 112), y en un caso, por lo menos, la batalla se desarrolla a lo largo de unos caminos (Donnan y McClelland 1999, fig. 4.106). Sin embargo, no se trata necesariamente de zonas muy apartadas de las poblaciones porque en los valles costeños, paisajes así están a dos pasos del área irrigada. Por lo demás, es un principio estratégico universal de detener al enemigo lejos de los propios centros poblados.

En las Batallas Rituales, ambos partidos saben de antemano cuando, donde y con qué número aproximado de participantes hacerse presentes, lo que coincidiría con el cuadro que presentan las escenas pintadas, de fuerzas más o menos equilibradas. Pero aún tratándose de encuentros bélicos seculares, en muchas sociedades se acostumbraba de concertar lugares y fechas. Además, ya me he referido a las instalaciones construidas para evitar ataques sorpresivas, y seguramente existían aún otras fuentes de información anticipada. No es tampoco nada raro que el combate haya sido reglementado por un código de comportamiento, como enseña el estudio comparativo de las formas de la guerra a escala mundial. Este elemento es más bien ajeno a las Batallas Rituales modernas que se realizan entre grupos nutridos de campesinos de la sierra sur del Perú, según los informes publicados y de lo que muestran las películas filmadas. Convenciones estrictas más bien caracterízan a los combates conducidos a nivel de la aristocracia del Viejo Mundo, así como de la élite guerrera en varias regiones del continente americano. Llama la atención en este sentido, como en Moche se efectuara a veces la captura de un adversario, agarrándole por un mechón de su pelo aunque todavía tenga todas sus armas con excepción del casco (Donnan y McClelland 1999, fig. 3.48, 3.50; Kutscher 1983, fig. 102) — gesto que hace recordar a los ”coups” supremos entre algunos grupos de las planicies norteamericanas. Cierto que aquí se hace sentir la falta de armas corto-punzantes o sea puñales, eficientes cuando se lucha cuerpo a cuerpo, pero hay algo más.

Para subrayar el carácter ritualizado de los encuentros Moche se han observado que la gran mayoría de los combates se representan como si fueran duelos entre dos hombres armados en forma similar (Hocquenghem 1978: 129). En realidad, las acciones se habrían desarrollado en forma mucho más enmarañada, como lo prueban las graves heridas recibidas en combates anteriores que abundan en los esqueletos de los sacrificados en la Huaca de la Luna, los que probablemente fueron guerreros profesionales (Verano 2001b: 118). En ocasiones anteriores, ellos deben haber recibido el socorro de sus compañeros en el campo de la batalla, lo que contradice al concepto de un duelo formal. Aquellas imágenes entonces deben considerarse como una transformación ideal de los hechos por parte del artista, al cual importaba el acto de valor personal, lo mismo que a sus clientes (Alva y Donnan 1993: 129). He aquí el advenimiento de lo heróico en el contexto de una élite guerrera, un paso muy importante en la historia conjunta de la guerra y de la sociedad que se dió en forma parecida por ejemplo, en el mundo mediterráneo de la Edad del Bronce; basta referirse a los cantos homéricos (Guilaine y Zammit 1998: 269-272, fig. 58). El registro etnográfico proporciona muchos casos de duelos institucionalizados para resolver conflictos, tratándose de grupos étnicos muy distintos en cuanto a su organización sociocultural (Weule 1916: 20-33). Sin embargo, las representaciones repetitivas de „duelos“ Moche, como en el Recinto 1 de la Huaca Cao Viejo (Franco y otros 1994, fig. 4.14), y el gran número de prisioneros (ibid., fig. 4.12), se oponen a esta clase de interpretación. Por lo demás, un patrón de combate que pone énfasis en la lucha cuerpo a cuerpo, necesariamente genera duelos.

Por no reconocer como tal esta reducción artística a lo esencial del combate, se les ha atribuido a las batallas Moche una conducción muy ordenada (Hocgenhem 1978: 129). Las pocas pinturas que dan una vista total de los acontecimientos, contradicen a esta tesis (Alva y Donnan 1993, fig. 139; Donnan y McClelland 1999, fig. 3.29, 4.106; Kutscher 1983, fig. 107, 267). No hay en ellas ningún orden notable fuera del hecho de que una o varias personas ocupen lugares elevados como capitán o grupo de mando, recibiendo mensajes y prisioneros al tiempo de observar y dirigir la lucha. En su resumen excelente de la guerra Moche, Walter Alva y Christopher B. Donnan (1993: 127-131) señalan, por otra parte, que no se ven ninguna clase de formaciones tácticas. Tampoco no hay insignias para poder transmitir órdenes en forma visual pero sí, se notan mensajeros. La cohesión de cada unidad de combate y su capacidad de ejecutar maniobras tácticas

dependían entonces de su jefe inmediato quien debía proyectar una imagen de valor y perspicacia al mismo tiempo.

Esto no cambió mucho durante los siglos siguientes ya que hasta los ejercitos Inca con decenas de miles de combatientes, todavía carecían de medios eficaces de comunicación y mando. Cieza de León (1550, cap. 23/1967: 80) menciona las banderas de los jefes de ciertas unidades, pero los estandartes que se pintan en los kerus coloniales, probablemente señalan influencia ibérica. Lejos de estar más formalizadas, las Batallas Rituales actuales en el centro y sur del Perú presentan un cuadro igual: no se desarrollan tampoco en forma muy ordenada, si bien se aplican tácticas enseñadas por experiencias previas y hay fases de la lucha que se repiten en los varios encuentros.

Con todo, las ”Batallas Rituales” no explican en forma exclusiva ni exhaustiva los detalles operacionales de la guerra Moche ni sus consecuencias, aunque aportan elementos importantes para entender siquiera parte de su trasfondo ideológico. El problema de usarlas como modelo principal de interpretación en el caso de Moche, radica en el hecho de que los contextos sociales sean totalmente distintos. Los que hoy practican ”Batallas Rituales”, son grupos reducidos al nivel campesino con anhelos correspondientes que se limitan en el caso de las ”Batallas”, a asegurar su subsistencia y el bienestar de los suyos. Cualquier exceso de violencia como el desalojo de grupos vecinos o la destrucción de sus poblaciones, de inmediato provocaría sanciones por parte del estado nacional. En el caso de Moche, hablamos de señoríos poderosos con sociedades complejas dominadas por una clase aristocrática legitimizada por el orden divino y méritos personales, entre los que contaba seguramente su habilidad guerrera demostrada. Fuera de poner énfasis en la antigua creencia andina de que existe una relación benigna entre sangre y fertilidad, las ”Batallas Rituales” proporcionan un ejemplo Andino de que encuentros armados como los ilustra el arte figurativo precolombino puedan desarrollarse dentro de un marco mutuamente acordado.

El concepto se convierte en obstáculo para la comprensión cabal de los hechos cuando se usa de forma doctrinaria, como lo advierte John W. Verano (2001b: 122) con mirada a unos monumentos mesoamericanos parecidos a la ”Piedra de Tizoc” azteca, con imágenes muy parecidos. Incluso si confiamos en las fuentes etnográficas andinas, las ”Batallas Rituales” de ninguna manera fueron el único género de conflictos armadas en los Andes Centrales, donde los cantos registrados en la sierra sur se refieren en forma nada ambígua a guerras de aniquilamiento (Gorbak y otros 1962: 297). Aquí es que pecan varias hipótesis sobre las metas de la guerra Moche. No me refiero a las proezas bélicas realizadas para lograr el ascenso social y político a nivel personal, sino al significado que los sacrificios habrían tenido para mantener y reforzar las estructuras del poder público. Después de todo, el conjunto iconográfico Combate-Prisioneros-Sacrificios Humanos ocupa las frentes más prominentes de varios centros monumentales Moche, constituyéndose en arte oficial que proclama los hechos dichosos a las multitudes que posiblemente no participaban ni en los combates ni en los rituales — sin olvidarse de los visitantes foráneos.

En mi opinión, la evidencia iconográfica favorece a la propuesta de Bawden (1994: 402; 2004) y Verano (2001b: 121-123) que dentro del ámbito cultural Moche existieran diversos señoríos en un estado permanente de competencia, incluso con ambiciones de supremacia. La guerra habrá sido utilizada como uno de los instrumentos políticos disponibles, al lado de amenazas, convenios y alianzas, sobre el fondo de un autoagrandecimiento ideológico que se materializaba en los actos ceremoniales de la élite dentro de un marco arquitectónico imponente. Si en un combate se capturaron varios miembros de la alta jerarquía, como lo muestran algunas pinturas (Kutscher 1983, fig. 123, 124), esto debe haber tenido repercusiones políticas en ambas comunidades; si no en términos de conquista, por lo menos en relaciones de dependencia y tributo. En este sentido Verano (2001b: 122-123) considera que las imágenes podrían representar a los protagonistas de comunidades específicas aunque los elementos diagnósticos, por ejemplo ciertos componentes de sus trajes, no sean descifrables todavía para nosotros.

A última instancia, la finalidad de los sacrificios era literalmente, una transferencia de sangre de una comunidad a otra (Bourget 2001b: 95). Bajo la influencia de las ”Batallas Rituales” modernas, este evento ha sido considerado principalmente en relación con la fertilidad agraria. Sin embargo, el tema de la fertilidad no figura explicitamente en el ”Gran Ciclo” de la iconografía Moche aunque se da a conocer en cerámicas modeladas y tal cual escena pintada (Kutscher 1983, fig. 116 A, B). En búsqueda de lo esencial, el arte Moche más bien escoge la ingestión de la sangre humana, sacada de la carótida derecha (viril) de los prisioneros, para hacer patente la base de la pujanza de su comunidad, y de sus protectores divinos (Bawden 1996: 156-157), en vez de dedicarse a síntomas como conquistas logradas o la abundancia de víveres resultante.

La excavación muy cuidadosa de un gran sacrificio humano consumido sobre la Huaca de la Luna (Moche) demostró, sin embargo, que no todos los sacrificios se desarrollaron decorosamente dentro de algunos rituales de turno (Uceda y otros 1997, 1998, 2000). Aquí estamos frente a un acto de desesperación con el cual se intentaba al parecer, de hacer cesar las lluvias desastrosas de un evento Niño catastrófico.

Armas y combates — sus contextos y metas en la cultura Nasca

En comparación con sus contemporáneos fuera de Tiwanaku, la primacia de la cultura Moche resalta por su urbanismo y arquitectura monumental (Reindel 1993), su metalurgia avanzada y su capacidad productiva en general. El uso del término "estado" — o ”estados” — allí se justifica por lo complejo de la organización

sociopolítica. Las diferencias con Nasca, en la costa sur del Perú, son evidentes. Unicamente Cahuachi, el sitio mayor y tal vez la "capital" Nasca durante su época temprana (siglos I – IV d.C.), indica por su escala monumental de que en la región hubo por algún tiempo estructuras cívico-religiosas de mayor jerarquía. Hay dudas si Cahuachi, al lado de sus funciones ceremoniales, tenía una población residente apreciable (Silverman y Proulx 2002: 98-99), a pesar de que existen abundantes deshechos de tipo doméstico reutilizados como rellenos. Hasta qué grado la grandeza del sitio reflejara algún tipo de dominio político, es otro problema sin resolver. Por eso, Helaine Silverman y Donald A. Proulx (2002: 243) no atribuyen a Nasca una organización política a nivel de estado(s) sino más bien de *curacazgos* — equivalente andino del *cacicazgo* centroamericano — entre los cuales podrían haber surgido curacazgos mayores — Cahuachi, posiblemente — o también confederaciones. Esta clase de sistema policéntrico corre un riesgo alto de que se armen conflictos igual como en Moche. Sin embargo, en la región de Nasca no deben haber sido muy graves porque no se han encontrado señas de la violencia en las poblaciones ni se conocen sitios fortificados (Silverman y Proulx 2002: 235).

Sorprende ante este panorama que el tema más persistente de la iconografía sureña conservada sobre la superficie de distintas formas de vasijas cerámicas, y algunas telas, sean las llamadas "cabezas trofeo". No cabe duda de que la toma de cabezas humanas haya sido un acto violento porque los seres míticos que las tienen agarradas, en la otra mano alzan una porra corta de madera ensangrentada (Seler 1923, fig. 26-28, 31 y otros), dardos con puntas de obsidiana que se lanzaron con la estólica (Purin 1992: 118, derecha; Seler 1923, fig. 82), o algún artefacto que puede ser un hacha de piedra (Seler 1923, fig. 40, 55). Las imágenes contradicen a la interpretación apologética de Sonia Guillén (citada en Silverman 1993: 224), de que se trate de las cabezas de los propios antepasados, preparadas para el culto a los muertos. El argumento más contundente de que no sea así, son las muchas representaciones de cabezas trofeo sangrantes ya que esto no sucede al cortar cuerpos momificados.

Según las pinturas sobre cerámicas, el equipo guerrero Nasca fue similar de aquel que se conservó en las tumbas del Paracas tardío (siglos V - I a.C.): hondas, porras de madera del tipo bastón, estólicas de tipo macho con dardos compuestos que se armaron con puntas de obsidiana, unas pocas lanzas de chonta, así como hachas de piedra y porras con cabeza esférica de piedra pulida, ambas con mangos muy cortos. El número de armas que fueron publicadas de contextos Nasca, en cambio es mucho más reducido. Alfred Kroeber encontró en 1926 algunas hondas en Cahuachi, sector A, tumbas Al-5 y Aj-13 (Kroeber y Collier 1998: 52, 78, 80). Proulx (2001: 127) menciona 8-10 dardos asociados a una estólica, excavados por William Farabee en su tumba no. 61 de Cahuachi. Cinco estólicas salieron de un conjunto funerario de Chaviña, en el sur de Nasca (Lothrop y Mahler 1957: 6-7). Además, hay algunas estólicas y dardos encontrados por Kroeber en Cahuachi, sector A, tumbas Aj-10 y 12 (Kroeber y Collier 1998: 79-80). Estos hallazgos concuerdan con la evidencia iconográfica según la cual, los dardos lanzados con la estólica, eran las armas más usadas en los combates Nasca. Un artefacto de madera encontrado por Alfred Kroeber y William E. Schenck en el sitio Ocongalla Oueste B (valle del río Nazca), tumba 3, parece ser el único original publicado de una porra tipo bastón con cabeza aplanada, hecha de madera, tal como se ven con tanta frecuencia en las imágenes tempranas (Field Museum, Chicago, inv.-no. 170681; Kroeber y Collier 1998, fig. 45). Según las medidas amablemente tomadas del original por John Staller (com. pers., 7 de diciembre, 2002), el diámetro de la cabeza es de 7 cm, adelgazándose a los 2,5 cm al final del mango conservado por unos 27 cm. Hay dudas de que se trate de un arma funcional, pero según las proporciones que pueden apreciarse en las pinturas, muchas porras no habrán pasado de unos 50-60 cms. de largo, de todos modos. Un hallazgo poco común de Heinrich Ubbelohde-Doering en el relleno de la tumba 8 de Huayurí, es interpretado como un puñal de hueso, 15 cms. de largo (Neudecker 1979: 84, tabla 13).

En diferencia al equipo Moche detallado en el capítulo sobre las armas centroandinas, faltan en Nasca elementos elaborados de metal. Más sensible aún es la ausencia de armas defensivas como escudos y cascos. Si bien se protejió la cabeza con gorras livianas de cestería, a veces enplumadas (Proulx 2001, fig. 6.10), o turbantes formados de hondas decorativas (Seler 1923, fig. 141-142, 149). Con excepción de un corto manto amarrado en el cuello que se distingue por sus manchas redondas a manera de una piel de jaguar (Clados 2001, fig. 295), en lo demás se vestían prendas similares a las usadas en la vida diaria, tal vez de calidad escogida, como lo hacían los guerreros Wari o Inca.

Todo esto indica un tipo de combate distinto del código Moche que culminó en el choque aparatoso de dos héroes aspirantes. En Nasca se destaca más bien el empleo de las armas de distancia, especialmente dardos, a los que se trataba de evadir por otra parte, con reacciones ágiles y la rapidez del asalto. Son calidades que también se manifiestan en la dinámica artística de las escenas pintadas que probablemente se inspiraron en dibujos Moche (Proulx 1994). La táctica preferida sería el ataque sorpresivo, llevado al cabo por grupos relativamente pequeños, posiblemente a partir de emboscadas preparadas. En los encuentros de grupos más nutridos había que mantener una distancia prudente hasta que se agotaran los proyectiles. A juzgar por la similitud del armamento, este estilo de combate se remontara a Chavín de Huántar y sus antecedentes serranos. El guerrero Nasca tal como le presenta una vasija del Museo de Bruselas por ejemplo (no. AAm 5006, Purin 1992: 118), de hecho corresponde muy de cerca a la imagen varias veces citada de un guerrero Chavín (Rowe 1962, fig. 17): ambos solamente llevan una estólica con sus dardos, así como una cabeza humana cortada como señal de su

acción exitosa. Es muy poco probable, aunque no imposible, de que hubo batallas concertadas entre ambos bandos, si se toman en cuenta el patrón de la ”caza de cabezas” documentado en otras partes del mundo (Jensen 1948: 240-257).

Por razones obvias, esta institución disruptiva en cuanto a las relaciones entre grupos vecinos, no se da dentro de estados establecidos ya que una de las funciones básicas del poder estatal es aquella de monopolizar y organizar la violencia de acuerdo a sus intereses transcendentes. Desde este punto de vista, la institución de la caza de cabezas en la cultura Nasca, documentada por hallazgos materiales de un lado, y las fuentes iconográficas por el otro, es un argumento poderoso en contra de la existencia de un estado centralizado. Efectivamente, la caza de cabezas parece haber ido en aumento después de la caida de Cahuachi. No se trata por otra parte de una institución a nivel de tribu egalitaria solamente, como lo supone Helaine Silverman (1993: 224-225), sino que se dió hasta en sociedades encabezadas por una aristocracia hereditaria como aquella de los Naga en las montañas de Birmania. El trabajo de Christoph Fürer-Haimendorf (1939) destaca los varios significados y usos que tenían las cabezas trofeo aún alrededor del año de 1936, incluso a nivel pólitico, donde sirvieron para consolidar las alianzas entre los diferentes señoríos como obsequios ceremoniales muy apreciados que a su vez crearon obligaciones. Se desprende también de que por lo demás, se trataba de un sistema político bastante estable dentro del cual, las comunidades individuales podían tener éxito, o sufrir pérdidas menores y hasta mayores sin que esto amenazara su misma existencia. Eso sí: el patrón de asentamiento resultante era marcadamente compartimentalizado, con énfasis en fortificaciones fronterizas, y algo de eso debería reflejarse también en Nasca, si las condiciones de vida cambiaron en forma drástica.

El ejemplo Naga demuestra el carácter arbitrario de las interpretaciones citadas por Proulx (2001: 125) según las cuales, la guerra Nasca supuestamente atestiguada por las cabezas trofeo, habría sido enfocada en la apropiación de tierras y agua, y aún peor, de que hubiese tenido lugar dentro de un marco estatal. En realidad, son más bien la religión y el mito los que dominan el contexto iconográfico durante las primeras fases de la cultura Nasca (siglo I - V d.C.). La raíz religiosa ya expresada, por ejemplo, por un plato esculpido del Chavín/Cupisnique temprano (Bischof 1994, fig. 24a), explica mejor porqué la toma de cabezas haya sido tan importante en la cultura Nasca y sus antecedentes Paracas, Chavín/Cupisnique, y hasta el Arcáico Final con Cerro Sechín y probablemente Asia. Silverman y Proulx (2002: 232) lo reconocen al bosquejar sus tres marcos conceptuales hipotéticos para la toma de cabezas. El primero las considera como trofeos casuales procedentes de guerras seculares, lo que en vista de lo antecedente, es una proposición demasiado secular. Los dos otros modelos reconocen el trasfondo mágico-religioso de la institución, distinguiéndose en cuanto a las incentivas principales. En un caso, la toma de cabezas resultara de asaltos organizados precisamente con este fin, dentro de un contexto ritual. Según el otro, el nivel de agresión aumentó marcadamente en los períodos tardíos, ofreciendo más oportunidades para obtener cabezas.

Esto no se reflejaría necesariamente en las poblaciones porque según los datos etnográficos, la caza de cabezas generalmente no se dirige contra ellas (Jensen 1948: 240-241). Su área de acción es más bien la campiña donde las víctimas bien pueden ser mujeres y niños. Hasta cierto punto, esto ayuda a explicar la ausencia de pueblos fortificados Nasca aunque hay otras posibilidades. Así, defensas en forma de empalizadas no dejarían huellas fácilmente localizables, sobre todo si se construyeron en las afueras para protejer a los campos de cultivo. Las últimas excavaciones del grupo de trabajo de Markus Reindel en Palpa, revelaron la profundidad de los sedimentos aluviales posteriores a la ocupación Paracas y Nasca precisamente en el fondo de los valles, lo que hace más difícil todavía la identificación de defensas fronterizas. Pero si la guerra Nasca se practicaba más bien conforme al modelo de las Batallas Rituales, a lo cual no se opone ninguna evidencia, tales medidas de prevención hubieran sido innecesarias.

Por otra parte, el corpus de informes etnográficos indica que los asaltos frecuentemente se dirigían contra grupos lejanos. De hecho, algunas pinturas Nasca presentan las víctimas como gente distinta (Kroeber y Collier 1998, pl. 24). En la famosa botella del Museo Amano, personajes disfrazados de aves y orcas — o los mismos seres mitológicos — son los que cortan las cabezas a personas desarmadas y hasta semidesnudas (Silverman y Proulx 2002, fig. 9.2; Proulx 2001, fig. 6.10 = Lavalle 1986: 147).

La única finalidad de los combates Nasca que consta en las fuentes iconográficas, es la caza de cabezas (Clados 2001, fig. 544; Proulx 2001, fig. 6.9-10), como en Moche lo fue la captura de prisioneros para el sacrificio. Sin embargo, en contraste con Moche, las imágenes Nasca están claramente asociadas con la fertilidad agraria y de algunas cabezas cortadas incluso brotan plantas comestibles. Más que "semillas metafóricas" (Carmichael 1994: 84; Proulx 2001: 135 y fig. 6.17; Sawyer 1966, fig. 209; Seler 1923, fig. 44, 57; Wieczorek y Tellenbach 2002, no. 8.1), las cabezas trofeo Nasca deben haber sido consideradas como portadoras de las potencias reproductivas esenciales para el éxito agrario. No se trata precisamente del ”Síndrome Hainuwele” (Jensen 1966) ya que en este, no solo de la cabeza, sino de todas las partes de un cuerpo despedazado crecen víveres vegetales diferentes. De eso no hay rastro en la iconografía Nasca aunque el tema como tal no sea desconocido en la mitología andina, más claramente en relación con el dios Pachacamac (Calancha 1638, lib. 2, cap. 19/1976-77, vol. 3: 932).

La asociación de las cabezas cortadas con la pesca es ambigua, en cambio. La orca, supuesta ”Dueña del Pescado”, de por sí constituye un peligro grave, sentido

por los pescadores en embarcaciones precarias. Quizá sea simplemente por esto que muchas veces se la ve representada agarrando una cabeza humana, o un cuchillo de obsidiana para cortarla (Silverman y Proulx 2002, fig. 6.1a).

Durante el desarrollo posterior de la cultura Nasca (siglos V - VII d.C.), la cabeza cortada llegó a destacarse más en el sentido de un trofeo personal y requisito para el ascenso social o político del guerrero afortunado. Frecuentemente se encuentra enterrada con su dueño como uno de sus efectos personales. Si bien parece cierto que ocurriera un cambio de énfasis, su antiguo significado mágico-religioso no disminuyó necesariamente por eso (Silverman 1993: 221-223; Silverman y Proulx 2002: 234). Los guerreros Nasca obviamente seguían convencidos del beneficio que iban traer las cabezas obtenidas, tanto en términos de prestigio personal como para sus familias o comunidades. Pintadas o modeladas en los vasos de uso ritual y también cotidiano, las cabezas cortadas símbolizan la vitalidad del propio grupo en un sentido doble — como homenaje a su habilidad bélica individual y colectiva y por otro lado, como promesa de una base de subsistencia asegurada.

Mientras que en los rituales Moche, la sustancia poderosa era la sangre humana y las cabezas cortadas yacen dispersas entre las demás extremidades de las víctimas descuartizadas, en Nasca el interés se concentra exclusivamente en la cabeza sangrienta y quizá la piel de su cara que a veces figura como si fuera cosida sobre los vestidos (Seler 1923, fig. 27). Lo confirman los cuerpos enterrados en forma decorosa a pesar de que les falten sus propias cabezas (Kroeber y Collier 1998: 67, 78; Lothrop y Mahler 1957: 6, 44). Si de hecho se trata de personas ultimadas, se les habría considerado en una forma totalmente distinta de las víctimas Moche. Obviamente era posible y hubo interés de rescatar sus cadáveres del campo del combate para rendirles los últimos honores, hasta reemplazar simbólicamente a sus cabezas con un cerámio o mate. Bien observara Donald A. Proulx (2001: 128) de que las pinturas Nasca, en diferencia a Moche, nunca muestran la toma de prisioneros ni su presentación y sacrificio en el contexto de ceremonias oficiales. Como se destacó arriba, hay indicios aún en la región Moche que la cabeza cortada tenía una mayor importancia ritual antiguamente, derivada de la común base Chavín.

La discusión sobre la procedencia y preparación de las cabezas trofeo, resumida en las obras citadas de Donald A. Proulx y Helaine Silverman, demuestra que en su mayor parte, fueron cortadas de personas recién muertas. Según el estudio antropológico de John Verano (1995: 214), basado en varios conjuntos de cabezas, con pocas excepciones no pertenecieron a personas de edad que estaban convirtiendose en ancestros, sino a hombres jovenes y adultos. Aunque algunas cabezas parecen haber sido sacadas de cuerpos momificados (Kroeber y Collier 1998: 78; Silverman y Proulx 2001: 234) — ¿de antepasados propios o ajenos, o simplemente de cadáveres hallados bajo circunstancias especiales? —, casi todas las demás según sus parámetros antropológicos representan víctimas procedentes de los mismos sectores demográficos que habrán contribuido el mayor número de participantes en las hazañas bélicas.

Epílogo

Al terminar este panorama de la Violencia y Guerra en los Andes Centrales, precisa acudir a una fuente verbal auténticamente andina, salvada del olvido por un sacerdote español del siglo XVI, para demostrar de que no cabe interpretar las cabezas cortadas de Nasca en forma monocausal, como ya lo notara Helaine Silverman (1993: 225) hace algunos años.

Cuando la ira del dios Pariacaca estaba destruyendo algunos pueblos de Huarochirí,
”Un hombre del ayllu de los Sutca dijo con gran llanto: `Deberé acaso abandonarte así, padre y protector de nuestra comunidad, Macacalla? Ya estoy a punto de irme. Ya no me queda en absoluto ninguna fuerza para realizar este *milagro*.´ Mientras hablaba, la cabeza de Macacalla cayó a sus pies. Inmediatamente, la alzó y la hizo huir como un halcón. Este hombre era un chamán muy poderoso.

Este Macacalla tenía cabeza, pies y manos como un ser humano. Después de huir llevando consigo la cabeza [de Macacalla], [este] hombre, multiplicándose, se estableció en Llantapa sobre cinco cerros. Llamamos Pichcamarca a estos cerros donde se estableció después de haber formado allí su comunidad.” (Avila 1598, cap. 26/1999: 353, 355).

Aquí se trata de conservar *pars pro toto*, la cabeza tomada de una momia ancestral, para que siga brindando su bendición aún en el destierro.

Otro párrafo reza como verdadero guión de las experiencias dramáticas que las víctimas enmudecidas de la violencia en Nasca habrán vivido en forma no tan diferente:
”Después, cuando capturaban [a alguien] en la guerra, le recortaban el rostro [y, transformándolo en máscara,] bailaban llevándolo puesto. Decían que de ello procedía su valentía. Y los propios hombres que habían sido capturados en laguerra, solían decir: `Hermano, ahora me matarás. Yo he sido un hombre animado con grandes poderes. Harás de mí un *huayo* y, cuando esté por salir a la *pampa*, me ofrecerás buenas cantidades de comida y bebida.´ Respetando estas palabras, [la gente] ofrecía comida y bebida a los demás *huayos* diciéndoles: `Hoy día bailarás conmigo en la *pampa*´. / Sabemos que/ transportaban a este *huayo* en líteras durante dos días. Al día siguiente, le colgaban maíz, papas y cualquier otro tipo de ofrenda. Se dice que / creían que Omapacha regresaría al lugar de su nacimiento llevándose las ofrendas que habían colgado allí.” (Avila 1598, cap. 31/1999: 323, 325).

Un texto adicional del año de 1609 aclara lo que era un *huayo* — una cara humana, cortada con su hueso y usada de máscara:
”Tienen vnas mascaras, o caratulillas cortadas / del rostro de vn hombre con el mismo huesso y piel, como estaua

antes, para la qual deuen tener algun modo de sierra / o instrum(*en*)to muy agudo. Esta mascara su[e]lle ser de algun Indio muy noble, o valiente, o pers(*on*)a señalada, a esta hacen fiesta q(*uan*)do el mayz esta de saçon, y preparando dos dias la chicha y lo demas necess(*ari*)o. El tercero. y quarto se traen en unas / como andas vnos hachos [huayos? H. Bischof] colgando mayz al cuello, y ponese vno la mascara y traenle en andas, y el sacrificio q(*ue*) le / offrecen es echar las indias en el suelo vnos pedacitos de sebo de llama, esta fiesta dura diez dias." (en Avila 1598/1999: 323, nota a la línea 68).

En Ocucaje, valle de Ica, se encontraron numerosas cabezas cortadas de las cuales se habían separado crudamente las caras con su piel (Kroeber 1944: 38, pl. 11; Pezzia 1968 según Verano 1995: 210). Según el contexto arqueológico pertenecen al período Paracas de la segunda mitad del 1^{o} milenio a.C., más de 1700 años antes de los textos coloniales de Huarochirí. Se desconoce la manera de usarlas — no se observaron dispositivos para llevarlas como máscaras — pero aún así, el hallazgo atestigua las raizes profundas de la violencia ritual y guerra en los Andes Centrales, vigentes todavía a finales del siglo XVI y hasta mucho después.

Agradecimientos

Agradezco a Peter Eeckhout su gentil invitación de participar en este simposio, y su gran paciencia durante la preparación del manuscrito revisado. A Ulf Bankmann y Peter Fuchs (Berlin) debo importantes estímulos, referencias y materiales bibliográficos. Peter Masson se empeñó en todo momento en hacer accesibles los ricos fondos del Instituto Iberoamericano de la Biblioteca del Estado (Berlin). Markus Reindel sostuvo una discusión muy informativa sobre algunos aspectos de la cultura Nasca. John Staller me envió datos que faltaban sobre un artefacto Nasca importante del Field Museum (Chicago). Donald Proulx (com. pers., 14 de noviembre 2002) tuvo la gran amabilidad de hacerme accesible su recopilación de las armas originales Nasca procedentes de contextos arqueológicos documentados.

Referencias citadas

Alva Alva, Walter
1986 Las Salinas de Chao. Asentamiento temprano en el Norte del Perú. *Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie*, Band 34. Verlag C. H. Beck, München.

Alva Alva, Walter, y Christopher B. Donnan
1993 Royal Tombs of Sipán. *Fowler Museum of Cultural History*, University of California, Los Angeles.

Anders, Martha B.
1986 Wari Experiments in Statecraft: A View from Azángaro. En: Ramiro Matos M., Solveig A. Turpin y Herbert H. Eling, Jr. (eds.), *Andean Archaeology – Papers in Memory of Clifford Evans*. Monograph 27: 201-224. Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles.

Assadourian, Carlos Sempat
1994 Transiciónes hacia el sistema colonial andino. *Estudios Históricos*, no. 15. El Colegio de México – Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Avila, Francisco de
1598 Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Avila [¿1598?]. Ed. 1966: José María Arguedas (traducción). Estudio biobibliográfico: Pierre Duviols. Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, Textos Críticos, no. 1. Museo Nacional de Historia - Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
Ed. 1999: Gerald Taylor (traducción). Ritos y tradiciones de Huarochirí. 2a ed. revisada. Travaux de l´Institut Français d´Études Andines, t. 116. Lima.

Bandelier, Adolph F.
1910 The Islands of Titicaca and Koati. The Hispanic Society of America. New York.

Bawden, Garth
1994 La paradoja estructural: La cultura Moche como ideología política. En: Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.), Moche. Propuestas y perspectivas. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche, Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993. Travaux de l`Institut Français d´Études Andines, t. 79: 389-412. Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo – Epígrafe S.A., Lima.
1996 The Peoples of America. The Moche. Blackwell Publishers , Malden – Oxford.
2004 The Art of Moche Politics. En: Helaine Silverman (ed.), Andean Archaeology, pp. 116 - 129. Blackwell Studies in Global Archaeology. Blackwell Publishing Ltd. Marlden – Oxford – Carlton.

Benson, Elizabeth P.
2001 Why Sacrifice? En: Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (ed.), Ritual Sacrifice in Ancient Peru: 1-20. University of Texas Press, Austin.

Billman, Brian R.
1997 Population Pressure and the Origins of Warfare in the Moche Valley, Peru. En: Richard R. Paine (ed.), Integrating Archaeological Demography: Multidisciplinary Approaches to Prehistoric Population. Occasional Paper, no. 24: 285-310, Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University.

Bischof, Henning
1977 Volkstümliches Silber aus Peru und Bolivien. Bildhefte des Städtischen Reiss-Museums Mannheim, Völkerkundliche Sammlungen, Nr. 1. Reiss-Museum, Mannheim.
1979 Archäologisch-völkerkundliche Studien im Hochland von Peru. En: Heinz F. Moeller (ed.), Museumsvorträge, Porträt eines Kontinents 1 — Südamerika: 11-17. Heidelberg.
1994 Toward the Definition of Pre- and Early Chavin Art Styles in Peru. En: Andean Past, no. 4: 169-228. Latin American Studies Center,

Cornell University, Ithaca.
2000 Cronología y cultura en el Formativo centroandino. En: Estudios Latinoamericanos, vol. 20: 41-71. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, Warszawa-Poznan.

Boman, Eric
1908 Antiquités de la région andine de la République Argentine et du désert d´Atacama. Mission Scientifique G. de Créqui Montfort et E. Sénéchal de La Grange. Librairie H. Le Soudier, Paris.

Bonavia, Duccio
1985 Mural Painting in Ancient Peru. Translated by Patricia J. Lyon. Indiana University Press, Bloomington.

Bourget, Steve
2001a Children and Ancestors: Ritual Practices at the Moche Site of Huaca de la Luna, North Coast of Peru. En: Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (eds.), Ritual Sacrifice in Ancient Peru: 93-118. University of Texas Press, Austin.
2001b Rituals of Sacrifice: Its Practice at Huaca de la Luna and Its Representation in Moche Iconography. En: Joanne Pillsbury (ed.), Moche Art and Archaeology in Ancient Peru. Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers XL, Studies in the History of Art, vol. 63: 88-109. National Gallery of Art, Washington, D.C.

Bram, Joseph
1941 An Analysis of Inca Militarism. Monographs of the American Ethnological Society, no. 4. J. J. Augustin Publisher, New York.

Burger, Richard L.
1998 Excavaciones en Chavín de Huántar. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Calancha, Antonio de la
1638 Corónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú, con sucesos egenplares en esta monarquía. Pedro Lacavallería, Barcelona. Ed. 1976-77: Ignacio Prado Pastor. Crónicas del Perú. Lima.

Cárdenas Martín, Mercedes
1995 Iconografía lítica de Cerro Sechín: Vida y muerte. En: Pontificia Universidad Católica del Perú (ed.), Arqueología de Cerro Sechín, t. 2: 43-124. Dirección Académica de Investigación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Carmichael, Patrick
1994 The Life from Death Continuum in Nasca Imagery. En: Andean Past, vol. 4: 81-90. Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca N.Y.

Carrión Cachot, Rebeca
1949 Paracas – Cultural Elements. Corporación Nacional de Turismo, Lima.

Castillo, Luis Jaime
1989 Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

Cieza de León, Pedro
1550 El señorío de los Incas (2a parte de la Crónica del Perú). Ed. 1967: Carlos Aranibar. Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú. Textos Básicos, no. 1. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Clados, Christiane
2001 Der Nasca-Ikonenkomplex. Seine mythischen Gestalten und ihre Entwicklung, erschlossen aus den Darstellungen gegenständlicher Bildwerke. Tésis Doctoral, Freie Universität Berlin.

D´Altroy, Terence N.
2002 The Incas. Peoples of America. Blackwell Publishers. Malden – Oxford.

DeLeonardis, Lisa, y George F. Lau
2004 Life, Death, and Ancestors. En: Helaine Silverman (ed.), Andean Archaeology, pp. 77-115. Blackwell Studies in Global Archaeology. Blackwell Publishing Ltd. Marlden – Oxford – Carlton.

Donnan, Christopher B., y Donna McClelland
1999 Moche Fineline Painting. Its Evolution and Its Artists. UCLA Fowler Museum of Cultural History, Los Angeles.

Dransart, Penny Z.
2003 Review: Adorno, Rolena (2001), Guaman Poma and His Illustrated Chronicle from Colonial Peru: From a Century of Scholarship to a New Era of Reading. Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen — The Royal Library, Copenhagen. In: Latin American Antiquity, vol. 14, no. 1: 86-87.

Engel, Frédéric André
1960 Un groupe humain de 5000 ans à Paracas, Pérou. En: Journal de la Société des Américanistes, n. s., t. 44: 7-35. Paris.
1963 A Preceramic Settlement on the Central Coast of Peru: Asia, Unit 1. Transactions of the American Philosophical Society, n.s., vol. 53, part 3: 1-139. Philadelphia.

Ferguson, R. B. (ed.)
1984 Introduction: Studying War. En: Warfare, Culture and Environment: 1-81. Academic Press, Orlando.

Fernández Baca Cosio, Jenaro
1989 Motivos de ornamentación de la cerámica Inca — Cusco, t. 2. Editorial Navarrete, Lima.

Franco, Régulo, César Gálvez y Segundo Vásquez
1994 Arquitectura y decoración mochica en la Huaca Cao Viejo, complejo El Brujo: Resultados preliminares. En: Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.), Moche. Propuestas y perspectivas. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche, Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993. Travaux de l`Institut Français d´Études Andines, t. 79: 147-180. Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo – Epígrafe S.A., Lima.

Fuchs, Peter R.
1990 Neue Forschungen zur formativzeitlichen Besiedlungsgeschichte Cerro Sechíns, Peru.

Tésis Doctoral, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. Berlín.

1997 Nuevos datos arqueométricos para la historia de ocupación de Cerro Sechín — Período Lítico al Formativo. En: Elisabeth Bonnier y Henning Bischof (eds.), Prehispanic Architecture and Civilization in the Andes. Archaeologica Peruana, 2: 145-161. Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana — Reiss-Museum, Mannheim.

Fürer-Haimendorf, Christoph

1939 Die nackten Nagas. Dreizehn Monate unter Kopfjägern Indiens. F. A. Brockhaus, Leipzig.

Fung Pineda, Rosa y Víctor Pimentel Gurmendi

1973 Chankillo. En: Revista del Museo Nacional, t. 39: 71-80. Instituto Nacional de Cultura, Lima.

Gasparini, Graziano, y Luise Margolies

1977 Arquitectura Inka. Centro de Investigaciones Históricas y Estéticas, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

González Carré, Enrique, y Christian Mesía Montenegro

2001 Wari: Un imperio por definir. En: Fundación El Monte (ed.), Wari. Arte precolombino peruano. Catálogo de exposición, Sevilla, enero-marzo 2001: 22-57. s.l.

Gorbak, Celinda, Mirtha Lischetti, y Carmen Paula Muñóz

1962 Batallas rituales del Chiaraje y del Tocto de la provincia de Kanas (Cuzco-Perú). En: Revista del Museo Nacional, t. 31: 245-304. Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe

ms. 1615 El primer Nueva corónica y buen govierno (Codex péruvien illustré). Ed. 1936: Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnologie, no. 23. Université de Paris, Paris. Ed. 1980: John V. Murra y R. Adorno (eds.), Jorge I. Urioste (traducción), vol. 1-3. Siglo Veintiuno, Mexico D.F.

Guilaine, Jean, y Jean Zammit

1998 Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique. Éditions du Seuil, Paris.

Hartweg, Raoul

1961 Les squelettes des sites sans céramique de la côte du Pérou. II. Étude descriptive de documents nouveaux (Fouilles de Cabezas Largas, site 104 AL-I). En: Journal de la Société des Américanistes, n.s., t. 50: 111-133. Musée de l´Homme, Paris.

Hecker, Giesela, y Wolfgang Hecker

1985 Pacatnamú y sus construcciones. Centro religioso prehispánico en la costa norte peruana. Verlag Klaus Dieter Vervuert, Frankfurt.

Hocquenghem, Anne Marie

1978 Les combats mochicas: Essai d´interpretation d´un matériel archéologique à l´aide de l´iconologie, de l´ethno-histoire et de l´ethnologie. En: Baessler-Archiv, N.F., Band 26, Heft 1: 127-157. Dietrich Reimer-Verlag, Berlin.

Hyslop, John

1990 Inka Settlement Planning. University of Texas Press, Austin.

Isbell, William H.

2001a Huari: Crecimiento y desarrollo de la capital imperial. En: Fundación El Monte (ed.), Wari. Arte precolombino peruano. Catálogo de exposición, Sevilla, enero-marzo 2001: 99-172. s.l.

2001b Repensando el Horizonte Medio: El caso de Conchopata, Ayacucho, Perú. En: Peter Kaulicke y William H. Isbell (ed.), Huari y Tiwanaku: Modelos vs. Evidencias. Boletín de Arqueología PUCP, no. 4: 9-68. Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, Lima.

Jensen, Adolf E.

1948 Die drei Ströme. Züge aus dem geistigen und religiösen Leben der Wemale, einem Primitiv-Volk in den Molukken. Adolf E. Jensen y Hermann Niggemeyer (ed.), Ergebnisse der Frobenius-Expedition 1937-38 in die Molukken und nach Holländisch Neu-Guinea, Band 2. Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe- Universität in Frankfurt am Main. Otto Harrassowitz, Leipzig.

1966 Die getötete Gottheit – Weltbild einer frühen Kultur. Urban-Bücher, no. 90. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz.

Kolata, Alan L.

1993 The Tiwanaku. Portrait of an Andean City. The Peoples of America. Blackwell Publshers, Cambridge (Mass.) — Oxford.

Kosok, Paul

1965 Life, Land and Water in Ancient Peru. Long Island University Press, New York.

Kroeber, Alfred L.

1944 Peruvian Archaeology in 1942. Viking Fund Publications in Anthropology, no. 4. New York.

Kroeber, Alfred L., y Donald Collier

1998 The Archaeology and Pottery of Nazca, Peru. Alfred L. Kroeber´s 1926 Expedition. The Field Museum, Chicago – Altamira Press, Walnut Creek.

Kutscher, Gerdt

1954 Cerámica del Perú septentrional. Figuras ornamentales en vasijas de los Chimúes antiguos. Monumenta Americana 1. Casa Editora Gebr. Mann, Berlín.

1983 Nordperuanische Gefäßmalereien des Moche-Stils. Introducido y documentado por Ulf Bankmann. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 18. Verlag C. H. Beck, München.

Lavallée, Danièle, Michèle Julien, Jane Wheeler y Claudine Karlin

1985 Telarmachay. Chasseurs et pasteurs préhistoriques des Andes. Travaux de l´Institut Français d´Études Andines, t. 28. Lima.

Lau, George F.

2002 Feasting and Ancestor Veneration at

Chinchawas, North Highlands of Ancash, Peru. En: Latin American Antiquity, vol. 13, no. 3: 279-304. Society for American Archaeology, Washington D.C.

Lavalle, José Antonio de (ed.)
1986 Culturas Precolombinas — Nazca. Colección Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú en la Cultura, Lima.

Lothrop, Samuel K., y Joy Mahler
1957 Late Nazca Burials in Chaviña, Peru. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 50, no. 2. Cambridge, Mass.

Lumbreras, Luis G.
1980 Los orígenes de la guerra y el ejercito en el Perú. En: Comisión Permanente de la Historia del Ejército del Perú (ed.), Historia general del ejército peruano, t. 1: 235-415. Editorial Milla Batres S.A., Lima.

MacKenzie, Janet
1985 Ancient Frontiers, Boundaries, and Defence: Great Walls and Little Walls in Northern Peru. In M. Thompson, M. T. García y F. J. Kense (eds.): Status, Structure and Stratification: Current Archaeological Reconstructions, p. 87-93. University of Calgary Press, Calgary.

Manzanilla, Linda, y Eric Woodard
1990 Restos humanos asociados a la pirámide de Akapana (Tiwanaku, Bolivia). En: Latin American Antiquity, vol. 1, no. 2: 133-149. Society for American Archaeology, Washington, D.C.

Mayer, Eugen Friedrich
1992 Armas y herramientas de metal prehispánicas en Ecuador. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 47. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
1994 Armas y herramientas de metal prehispánicas en Bolivia. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 53. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
1998 Armas y herramientas de metal prehispánicas en Perú. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 55. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

McCown, Theodore D.
1945 Pre-Incaic Huamachuco. Survey and Excavation in the Region of Huamachuco and Cajabamba. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 39, no. 4. University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

McIntyre, Loren
1973 The Lost Empire of the Incas. En: National Geographic Magazine, vol. 144, no. 6: 729-787. Washington, D.C.

Montell, Gösta
1929 Dress and Ornaments in Ancient Peru. Archaeological and Historical Studies. Oxford University Press, London.

Morris, Craig, y Donald E. Thompson
1985 Huánuco Pampa. An Inca City and Its Hinterland. New Aspects of Antiquity. Thames and Hudson Ltd., London.

Narváez, Alfredo
1995 The Pyramids of Túcume. The Monumental Sector. En: Thor Heyerdahl, Daniel H. Sandweiss y Alfredo Narváez: Pyramids of Túcume. The Quest for Peru´s Forgotten City, pp. 79-130. Thames and Hudson Inc., New York.

Neudecker, Angelika
1979 Archäologische Forschungen im Nazca-Gebiet, Peru. Das Tal des Río Santa Cruz in präspanischer Zeit aus der Sicht der Forschungen Professor Dr. Ubbelohde-Doerings im Jahre 1932. Münchner Beiträge zur Amerikanistik, Band 3. Klaus Renner Verlag. Hohenschäftlarn.

Nowack, Kerstin
1991 Das Kriegswesen der Inka nach Pedro de Cieza de León. En: Roswith Hartmann (ed.), Die Inka und der Krieg. Bonner Amerikanistische Studien, Band 17: 1-141. Bonn.

Oberem, Udo
1980 Festungsanlagen im Andengebiet. En: Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie, Band 2: 487-503. Verlag C. H. Beck, München.

Oberem, Udo, Wolfgang W. Wurster, Roswith Hartmann y Jürgen Wentscher
1968 Die Bergfestung Quitoloma im nördlichen Hochland Ecuadors. En: Baessler-Archiv, N.F., Band 16, Heft 2: 331-355. Berlin.

Ochatoma Paravicino, José, y Martha Cabrera Romero
2001 Ideología religiosa y organización militar en la iconografía del área ceremonial de Conchopata. En: Fundación El Monte (ed.), Wari. Arte precolombino peruano. Catálogo de exposición, Sevilla, enero-marzo 2001: 173-211. s.l.

Onuki, Yoshio, Yasutake Kato y Kinya Inokuchi
1995 Las excavaciones en Kuntur Wasi. La primera etapa, 1988-1990. En: Yoshio Onuki (ed.), Kuntur Wasi y Cerro Blanco. Dos sitios del Formativo en el norte del Perú: 1-125. Hokusensha, Tokyo.

Pezzia Assereto, Alejandro
1968 Ica y el Perú precolombino. T. 1 — Arqueología de la Provincia de Ica. Editora Ojeda S.A., Ica.

Pizarro, Pedro
[1571] 1978 Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Piru y del gouierno y horden que los naturales tenian y tesoros que en ellos se hallaron y de las demas cosas que en el an çubçedido hasta el dia desta fecha. Ed. Guillermo Lohmann Villena y Pierre Duviols. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Plog, Stephen
2003 Book Review Essay: Social Conflict, Social

Structure and Processes of Culture Change. In: American Antiquity, vol. 68, no. 1: 182-186. Society for American Archaeology, Washington D.C.

Pontificia Universidad Católica del Perú (ed.)
1992-1995 Arqueología de Cerro Sechín, t. 1-2. Dirección Académica de Investigación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Pozorski, Shelia G., y Thomas G. Pozorski
1994 Early Andean cities. En: Scientific American, vol. 270, no. 6: 46-51. New York.

Proulx, Donald A.
1994 Stylistic Variation in Proliferous Nasca Pottery. En: Andean Past, vol. 4: 91-107. Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca N.Y.
2001 Ritual Uses of Trophy Heads in Ancient Nasca Society. En: Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (eds.), Ritual Sacrifice in Ancient Peru: 119-136. University of Texas Press, Austin.

Purin, Sergio
1992 Archéologie et ethnographie américaines. En: Valentin Vermeersch y Jean-Marie Duvosquel (eds.), Musea Nostra. Musées Royaux d´Art et d´Histoire Bruxelles. Amérique, Asie, Océanie: 98-127. Ludion s.a. Cultura Nostra, Bruselas.

Quilter, Jeffrey
1989 Life and Death at Paloma — Society and Mortuary Practices in a Preceramic Peruvian Village. University of Iowa Press, Iowa City.
1990 The Moche Revolt of the Objects. En: Latin American Antiquity, vol. 1, no. 1: 42-65. Society for American Archaeology, Washington, D.C.

Reindel, Markus
1993 Monumentale Lehmarchitektur an der Nordküste Perus. Eine repräsentative Untersuchung nach-formativer Großbauten vom Lambayeque-Gebiet bis zum Virú-Tal. Estudios Americanistas de Bonn, no. 22. Holos-Verlag, Bonn.

Relación de los Agustinos de Huamachuco
[1561] 1992 Relación de la religión y ritos del Perú hecha por los padres agustinos. Ed. 1992: Lucila Castro de Trelles. Clásicos Peruanos, t. 8. Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Rowe, John H.
1948 The Kingdom of Chimor. In: Acta Americana, vol. 6, nos. 1-2: 26-59.
1961 The Chronology of Inca Wooden Cups. En: Samuel K. Lothrop y otros, Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology, pp. 317-341. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
1962 Chavín Art: An Inquiry into Its Form and Meaning. The Museum of Primitive Art. New York.

Samaniego Román, Lorenzo, y Mercedes Cárdenas Martín
1995 Catálogo de los monolitos de Sechín. En: Pontificia Universidad Católica del Perú (ed.), Arqueología de Cerro Sechín, t. 2: 257-412. Dirección Académica de Investigación, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Sancho de la Hoz, Pedro
1534 Relación para Su Majestad. In: Editores Técnicos Asociados S.A. (eds.), Biblioteca Peruana, Primera Serie, t. 1: 275-343. Lima.

Sawyer, Alan R.
1966 Ancient Peruvian Ceramics. The Nathan Cummings Collection. The Metropolitan Museum of Art, New York.

Schaedel, Richard
1948 Stone Sculpture in the Callejón de Huaylas. En: Wendell C. Bennett (ed.), A Reappraisal of Peruvian Archaeology. Memoirs of the Society for American Archaeology, no. 4: 66-79. Menasha.

Schreiber, Katharina J.
1991 Jincamoco: A Huari Administrative Center in the South Central Highlands of Peru. En: William H. Isbell y Gordon F. McEwan (eds.), Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government: 199-213. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Schuler-Schömig, Immina von
1979 Die ”Fremdkrieger” in Darstellungen der Moche-Keramik. En: Baessler-Archiv, Neue Folge, Band 27, no. 1: 135-213. Berlin.

Schweitzer, Dagmar
1991 Das Kriegswesen der Inka nach Felipe Guaman Poma de Ayala. En: Roswith Hartmann (ed.), Die Inka und der Krieg. Bonner Amerikanistische Studien, Band 17: 143-261. Bonn.

Seler, Eduard
1923 Die buntbemalten Gefässe von Nasca im südlichen Peru und die Hauptelemente ihrer Verzierung. En: Eduard Seler, Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Altertumskunde, Band 4: 169-338. Verlag Behrend, Berlin.

Shimada, Izumi
1987 Horizontal and Vertical Dimensions of Prehistoric States in North Peru. En: Jonathan Haas, Shelia Pozorski y Thomas Pozorski (eds.), The Origins and Development of the Andean State: 130-144. Cambridge University Press, Cambridge.
1994 Los modelos de la organización sociopolítica de la cultura Moche. En: Santiago Uceda y Elías Mujica (eds.), Moche. Propuestas y perspectivas. Actas del Primer Coloquio sobre la Cultura Moche, Trujillo, 12 al 16 de abril de 1993. Travaux de l`Institut Français d´Études Andines, t. 79: 359-387. Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo – Epígrafe S.A., Lima.

Shimada, Izumi, Carlos G. Elera A. y Melody J. Shimada
1982 Excavaciones efectuadas en el centro ceremonial de Huaca Lucía-Cholope del Horizonte Temprano, Batán Grande, costa norte del Perú: 1979-1981. En: Arqueológicas, t. 19: 109-210. Museo Nacional de Antropología y Arqueología, Lima.

Shippee, Robert
1933 Air Adventures in Peru. Cruising Among Andean Peaks, Pilots and Cameramen Discover Wondrous Works of an Ancient People. En: The National Geographic Magazine, January 1933: 80-120, Washington D.C.

Silverman, Helaine
1993 Cahuachi in the Ancient Nasca World. University of Iowa Press, Iowa City.

Silverman, Helaine, y Donald A. Proulx
2002 The Nasca. The Peoples of America. Blackwell Publishers, Malden – Oxford.

Strong, William D., y Clifford Evans
1952 Cultural Stratigraphy in the Virú Valley, Northern Peru. The Formative and Florescent Epochs. Columbia Studies in Archeology and Ethnology, vol. 4. Columbia University Press, New York.

Topic, John R.
1986 A Sequence of Monumental Architecture from Huamachuco. En: Daniel H. Sandweiss y D. Peter Kvietok (eds.), Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory. Papers from the Third Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory: 63-83. Latin American Studies Program, Cornell University, Ithaca, N.Y.

Topic, John R., y Theresa Lange Topic
1978 Prehistoric Fortification Systems of Northern Peru. En: Current Anthropology, vol. 19, no. 3: 618-619. The University of Chicago Press, Chicago.
1987 The Archaeological Study of Andean Militarism: Some Cautionary Observations. En: Jonathan Haas, Shelia Pozorski y Thomas Pozorski (eds.), The Origins and Development of the Andean State: 47-55. Cambridge University Press, Cambridge.
1997 Hacia una comprensión conceptual de la guerra andina. En: Rafael Gabai Varón y Javier Flores Espinoza (eds.), Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski: 567-590. Instituto de Estudios Peruanos – Banco Central de Reserva del Perú, Lima.

Topic, Theresa Lange
1990 Territorial Expansion and the Kingdom of Chimor. En: Michael E. Moseley y Alana Cordy-Collins (eds.), The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor. A Symposium at Dumbarton Oaks, October 12th-13th, 1985: 177-194. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.
1991 The Middle Horizon in Northern Peru. En: William H. Isbell y Gordon F. McEwan (eds.), Huari Administrative Structure. Prehistoric Monumental Architecture and State Government: 233-246. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.

Uceda, Santiago, Elías Mujica, Ricardo Morales (eds.)
1997 Investigaciones en la Huaca de la Luna 1995. Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo. Genesys Graphics, Lima.
1998 Investigaciones en la Huaca de la Luna 1996. Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo. Genesys Graphics, Lima.
2000 Investigaciones en la Huaca de la Luna 1997. Proyecto Arqueológico Huacas del Sol y de la Luna. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Libertad, Trujillo. Gráfica B&S, s.l.

Urton, Gary
1994 Actividad ceremonial y división de mitades en el mundo andino. Las batallas rituales en los carnavales del Sur del Perú. En: Luis Millones y Yoshio Onuki (eds.), El mundo ceremonial andino: 117-142. Editorial Horizonte, Lima.

Verano, John W.
1995 Where Do They Rest? The Treatment of Human Offerings and Trophies in Ancient Peru. En: Tom D. Dillehay (ed.), Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices: 189-227. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington D.C.
2001a The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru. En: Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook (eds.), Ritual Sacrifice in Ancient Peru: 165-184. University of Texas Press, Austin.
2001b War and Death in the Moche World: Osteological Evidence and Visual Discourse. En: Joanne Pillsbury (ed.), Moche Art and Archaeology in Ancient Peru. Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers 40. Studies in the History of Art, vol. 63: 110-125. National Gallery of Art, Washington, D.C.

Verano, John W y Michael J. DeNiro
1993 Locals or Foreigners? Morphological, Biometric, and Isotopic Approaches to the Question of Group Affinity in Human Skeletal Remains Recovered from Unusual Archaeological Contexts. En: Mary K. Sandford (ed.), Investigations of Ancient Human Tissue: Chemical Analysis in Anthropology: 361-386. Gordon and Breach, New York.

Vergara Montero, Enrique, y Manuel Sánchez Vera
1996 Mitografía mochica. Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales – Museo de Arqueología, Antropología e Historia, Trujillo.

Wassermann – San Blas, B. J.
1938 Cerámicas del antiguo Perú de la colección Wassermann-San Blas. Buenos Aires.

Wendt, Wolfgang E.
1964 Die präkeramische Siedlung am Río Seco, Peru. En: Baessler-Archiv, N.F., Band 11, Heft 2: 225-275. Dietrich Reimer Verlag, Berlin.

Weule, Karl
1916 Der Krieg in den Tiefen der Menschheit. Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde. Franckh´sche Verlagshandlung, Stuttgart.

Wichrowska, Oriana, y Mariusz S. Ziólkowski
2000 Iconografía de los Keros. Andes, no. 5. Universidad de Varsovia, Varsovia.

Wieczorek, Alfried, y Michael Tellenbach (eds.)
2002 An die Mächte der Natur. Mythen der altperuanischen Nasca-Indianer. Publikationen der Reiss-Engelhorn-Museen, Band 5. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

Wilson, David J.
1987 Reconstructing Patterns of Early Warfare in the Lower Santa Valley: New Data on the role of Conflict in the Origins of Complex North-Coast Society. En: Jonathan Haas, Shelia Pozorski y Thomas Pozorski (eds.), The Origins and Development of the Andean State: 56-69. Cambridge University Press, Cambridge.
1988 Prehispanic Settlement Patterns in the Lower Santa Valley Peru. Smithsonian Series in Archaeological Inquiry. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C. — London.

Wurster, Wolfgang W. (ed.)
1999 Max Uhle (1856-1944). Planos de sitios arqueológicos en el área andina. Materialien zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie (AVA), Band 56. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

Ziolkowski, Mariusz S.
1996 *La guerra de los Wawqi – los objetivos y los mecanismos de la rivalidad dentro de la élite inka*. ABYA-YALA, Quito.



PINCHANGO ALTO: A GOLD MINERS' SETTLEMENT IN PALPA, SOUTHERN PERU

Markus Reindel

Warfare and Conflict in the Central Andean Area

As far as we know, no writing system existed in prehispanic South America. As a consequence, for scholars interested in the reconstruction of Central Andean social systems, prehispanic and especially pre-Incaic conflicts and warfare must be reconstructed mainly on the basis of archaeological data. Our sources in archaeology are artifacts, iconography, settlement patterns and physical anthropological contexts.

Richard Haas, who has studied the origins of warfare in general and especially in South America, defined the following elements in ancient settlements which we can use as indicators of warfare and conflict:

- Defensive redoubts
- Fortifications
- Palisades
- Lookout features
- Strategic defensive locations
- Overlooking access routes
- Line-of-sight connections
- Unoccupied territory between group frontiers (Haas 1998:4s.)

In the Central Andean Area, archaeologists often declare any major wall as evidence of military conflict. John and Theresa Topic, who have studied warfare in the Andes more intensively, have stated that: "There is a longstanding misconception ... that a high wall implies a defensive function" (Topic/Topic 1987:48). Gordon Willey, for example, in his influential study of settlement patterns in the Viru Valley on the north coast of Peru, did not define in any detail what he considered to be one of the major settlement types, a "fortified stronghold or place of refuge" (Willey 1953:7).

More recent settlement studies are rather more cautious in the identification of the strategic function of settlement features. David Wilson in his settlement study of the Santa Valley presents many examples of buildings with obvious defensive functions. He considers "large rock-walled enclosures which generally are located on higher ridges and hilltops of rugged desert terrain as far as 2-3 km away from the cultivated valley floor" as strategic settlements. In addition, these citadels are "characterized by all or many of the following features: Massive enclosure walls, bastions, a limited number of entrances, simple ramparts and parapets, associated dry ditches and bulwark walls, and evidence of substantial habitation" (Wilson 1988: 76).

Jeffrey Parsons identified in the upper Mantaro Valley a great number of so-called "walled hilltop sites". Most of them are dated to the Late Intermediate Period. In fact, 80 per cent of the sites recorded by Parsons for the Late Intermediate Period are walled hilltop sites. After discussing the possible function of the walls at these sites, Parsons comes to the conclusion that only parts of this type of settlement may have had a military function and that many of them may have been places for ritual activity (Parsons et al. 2000:160ff.).

As already mentioned, John and Theresa Topic have studied in detail sites with a military function in northern Peru. In their opinion, military architecture, that is "structures built specifically for defensive and/or offensive purposes", is the most secure indicator of conflict and warfare (Topic/Topic 1987:48). However, according to these authors, only the presence of the following features really justifies the definition of a military function:

- Great walls with parapets
- Sling stones
- Moats on the exterior side of the walls
- Defensible locations on ridges, summits or slopes

They place special emphasis on the presence of sling stones, since slings are one of the few ballistic weapons in the Andean area. Sling stones are typically 10 cm in diameter and are found in piles placed at intervals of approximately 2-3 m away from each other (Topic/Topic 1987:48).

The site of Pinchango Alto in Palpa

Fortified hilltop sites seem to be characteristic of ancient Andean cultures, especially in the Late Intermediate Period. During our investigations of settlement patterns in Palpa, on the south coast of Peru, we found a great number of sites of this settlement type. Since 1997, through the Palpa Archaeological Project, we have been

conducting archaeological investigations in the Palpa region - located about 40 km north of the town of Nasca (Fig. 1). We were able to reconstruct the settlement history of this region from the Initial period (about 1000 BC) until Inca-times. In the Late Intermediate Period (1000-1400 AD) a numerous population, concentrated in extended settlements, must have lived in the Palpa region (Reindel et al. 1999; Reindel/Isla 2000; Reindel et al. 2001; Reindel et al. 2002).

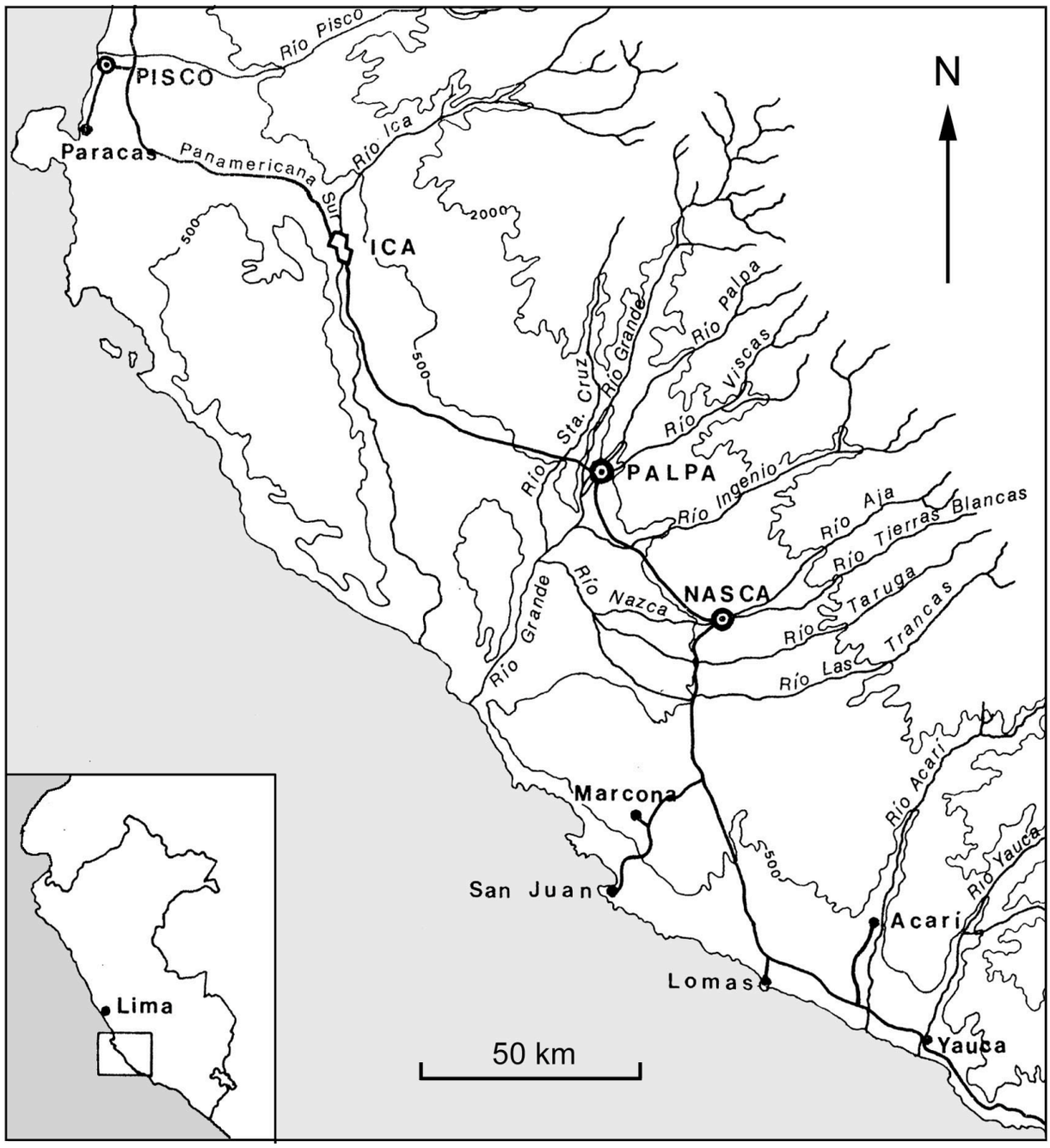


Figure 7-1: Map of the south coast of Peru, with the location of Palpa

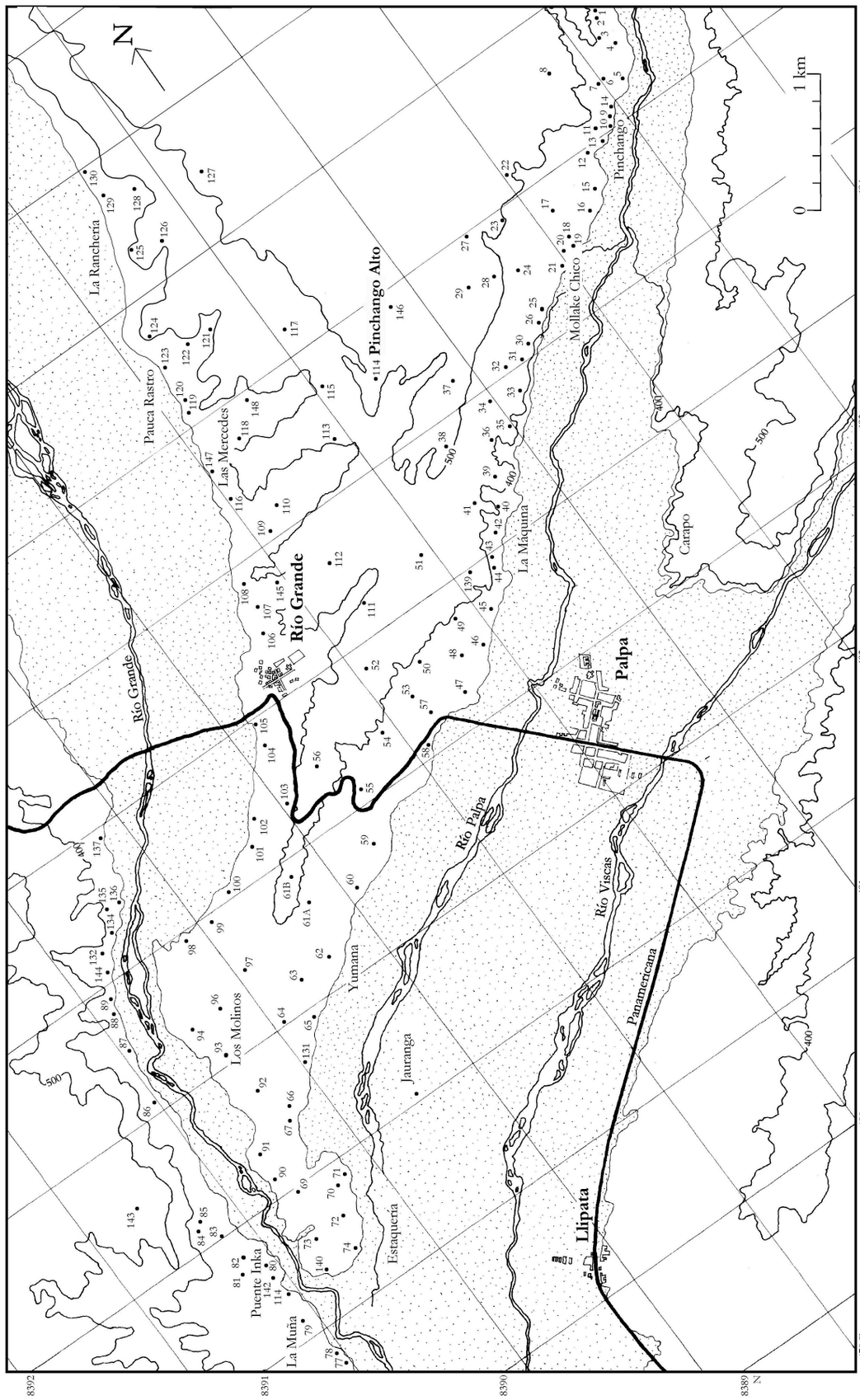


Figure 7-2: The central part of the study area in Palpa, with the location of Pinchango Alto.

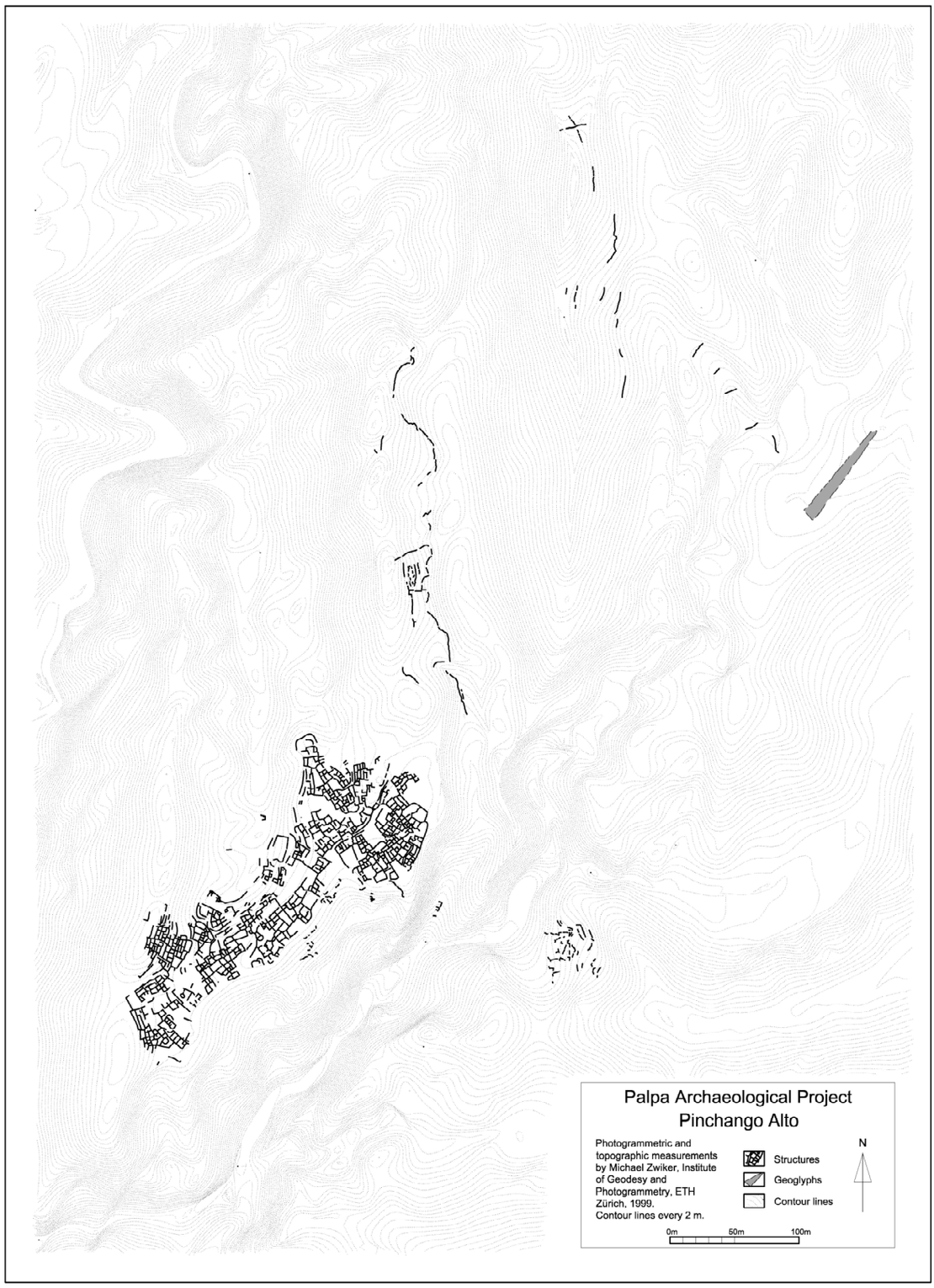


Figure 7-3: Topographic plan of Pinchango Alto

The first conclusion that comes to mind is that the hilltop sites in Palpa were built for strategic reasons, as a response to population stress and increasing conflict. However, the lack of water in hilltop locations seems to contradict a purely defensive function. It would have been easy to combat people in these strongholds by simply besieging them; thereby cutting off their access to fresh water. I would like to present in more detail one of these hilltop settlements, the site of Pinchango Alto, which shows many of the features considered to be of strategic function, but which also reveals other characteristics which may lead us to alternative explanations.

On our map of the central part of the survey area (Fig. 2) the site of Pinchango Alto is marked with the number 114. It is located on a high ridge at the edge of the slopes of the Andes, between the valleys of Rio Grande, to the northwest, and the valley of Palpa, to the southeast. It is far from any water source; the nearest water is at the bottom of the valley (Fig. 3, 4), while the mountains are completely dry.



Figure 7-4: Aerial view of the settlement of Pinchango Alto.

On the way up to Pinchango Alto, the route is blocked in many places by massive stone walls (Fig. 5). We find many of these walls along natural access routes like dry ravines, as well as on many slopes of the mountains following roughly the contour lines. We also find fortification walls at strategic viewpoints, from where access to the settlement could be easily controlled. Behind some of these walls, a great number of river cobbles can be found, which may have fallen down from their original location. These are the famous sling-stones described by the Topics.

After approximately one hour of walking and climbing we reach the site of Pinchango Alto, which is laid out on a flat surface area between the two dry valleys. The walls of the structures are built with unworked stones and are well preserved. In many parts of the settlement the original layout of the rooms with their entrances, patios and working areas can be identified.

Architectural mapping at Pinchango Alto

In the final conclusion to many survey projects in Peru the authors make the recommendation that in the future architectural plans of specific settlements should be made. However, only in a few cases has this been realized. In the case of Pinchango Alto, we had the rare opportunity to map a complete prehispanic settlement without the necessity to undertake major excavations (Fig. 3). We decided to combine photogrammetric methods and terrestric measurements in order to document not only the settlement architecture, but also the surrounding landscape. We will see that landscape features have some importance for our argument.

The plan shows some variation in the layout of different parts of the settlement, which we associate – combined with the building quality of the structures - with different functions. We assume, for example, that the small agglomerated structures in the northeastern and

southwestern parts of the settlement were residences, while the constructions in the central part of the settlement were working areas. The southeastern side of the settlement is cut by a deep ravine, while on the other side it is clearly visible how the long walls encircle nearly all the slopes on the northeastern outskirts of the settlement. The artifacts found on the surface, and the big trash deposits that cover the slopes near the settlement – which include ceramics similar to the Ica or Chincha style - clearly show that Pinchango Alto was occupied and used in the Late Intermediate Period (Fig. 6).



Figure 7-5: Access route to Pinchango Alto with blocked paths and fortification walls.



Figure 7-6: Ceramic and textile fragments of the Ica/Chincha style from a looted tomb in Pinchango Alto

Evidence of Mining at Pinchango Alto

What makes Pinchango Alto different from most other settlements of the Late Intermediate Period in the Palpa region is the great number of grinding stones, called "batanes" in Peru (Fig. 7). Many of these batanes are located near the buildings, inside patios and in the so-called "working areas". Because of their great number, the smoothness of their surface, and their dimensions we don't think that these stones were used for grinding maize. The grinding stones we find normally in settlements near the valley bottom are smaller, deeper and have a rougher surface.



Figure 7-7: One of the many grinding stones (batanes) in Pinchango Alto used for the processing of minerals.

Our opinion is that the big batanes of Pinchango Alto were used for grinding gold-bearing minerals.
Today, there is still much active mining across the whole Nasca region. In contrast to northern Peru, where there is more river gold, the main sources of gold bearing minerals on the south coast are the native rocks of the mountains, especially geological formations with quartz veins. In the neighbouring Viscas Valley the gold mines of Saramarca have been exploited for centuries. Working gold miners still extract the mineral by very rudimentary methods, using only a metal rod and a hammer in order to make holes for dynamite cartridges. They follow the quartz veins deep into the mountains.

At the entrance to each tunnel the miners use batanes very similar to those from Pinchango Alto for grinding some of the minerals and to test the content for gold (Fig. 8). The bulk of the extracted mineral ore is crushed and transported on the backs of the miners or on mules to the gold mill, which is located close to the river. In the mill, the ore is ground for several hours using big grinding stones. Then the silt is washed to separate the gold from other minerals. The remaining gold-bearing residues are mixed with mercury in order to concentrate the gold. By heating, the mercury is evaporated and pure gold is obtained.

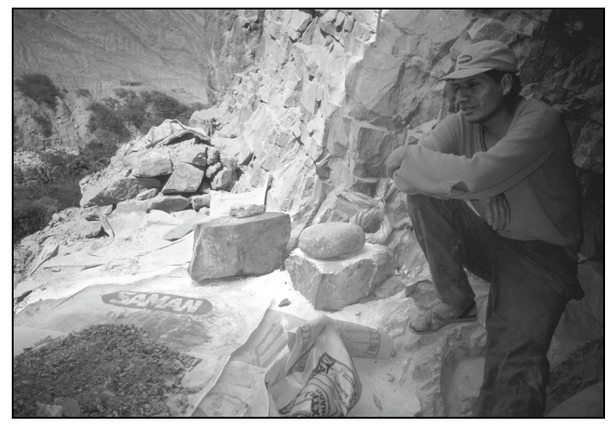


Figure 7-8: Contemporary gold miner in Saramarca, Viscas Valley.

In ancient America no hard metals were available. Therefore it was not possible to dig deep tunnels into the hard rock. Gold mining was only possible along rivers or in places where the gold-bearing minerals were easily accessible near the surface. At the site of Pinchango Alto

we find a very special situation. The site is close to deep ravines that cut into the solid rock. In these ravines the horizontal geological layers and veins of potential gold-bearing minerals are clearly visible. Our survey showed that in many places on the rocky walls of these ravines, just below the site of Pinchango Alto, there are ancient dig holes that follow the veins. This may be evidence of ancient mining activity.

Another possible source of gold-bearing minerals are the boulders in the sediments, which were formed millions of years ago by heavy rainfall. Several artificial terraces, visible on the mountain slopes in the vicinity of Pinchango Alto, may also be evidence of mining activity.

Discussion and Conclusions

At the present time we do not have definitive proof for our proposed function of Pinchango Alto as a gold mining settlement. However, in the future we plan to work on this issue with geological specialists. If our hypothesis is verified we can imagine the following scenario: Gold bearing minerals were mined near Pinchango Alto in the rock walls and sediments. The mineral ores were tested in Pinchango Alto and were crushed in order to transport them down to the valley where water was available. The upper part of Pinchango Alto was associated with a settlement on the slopes of the mountains, Pinchango Bajo, not very far from the valley margin. The mineral ore was transported by men or possibly by llamas. The presence of llamas in Pinchango Alto is evidenced by the great amount of llama bones found in the trash deposits at the site.

Gold was very rare in southern Peru and was therefore a very precious mineral. As far as we know, only elite tombs contained gold objects. Dorothy Menzel reports artefacts of gold from tombs of the local elite in Ica, excavated by Max Uhle (Menzel 1976:221). The only gold objects we found in Palpa came from elite tombs of Middle Nasca times (Fig. 9; Reindel et al. 2002:53).

Gold-mining areas must have been very sensitive, and had to be protected. Gold mining may therefore be an explanation for the fortifications of Pinchango Alto. The walls of Pinchango Alto were probably not very effective in repulsing a real attack.

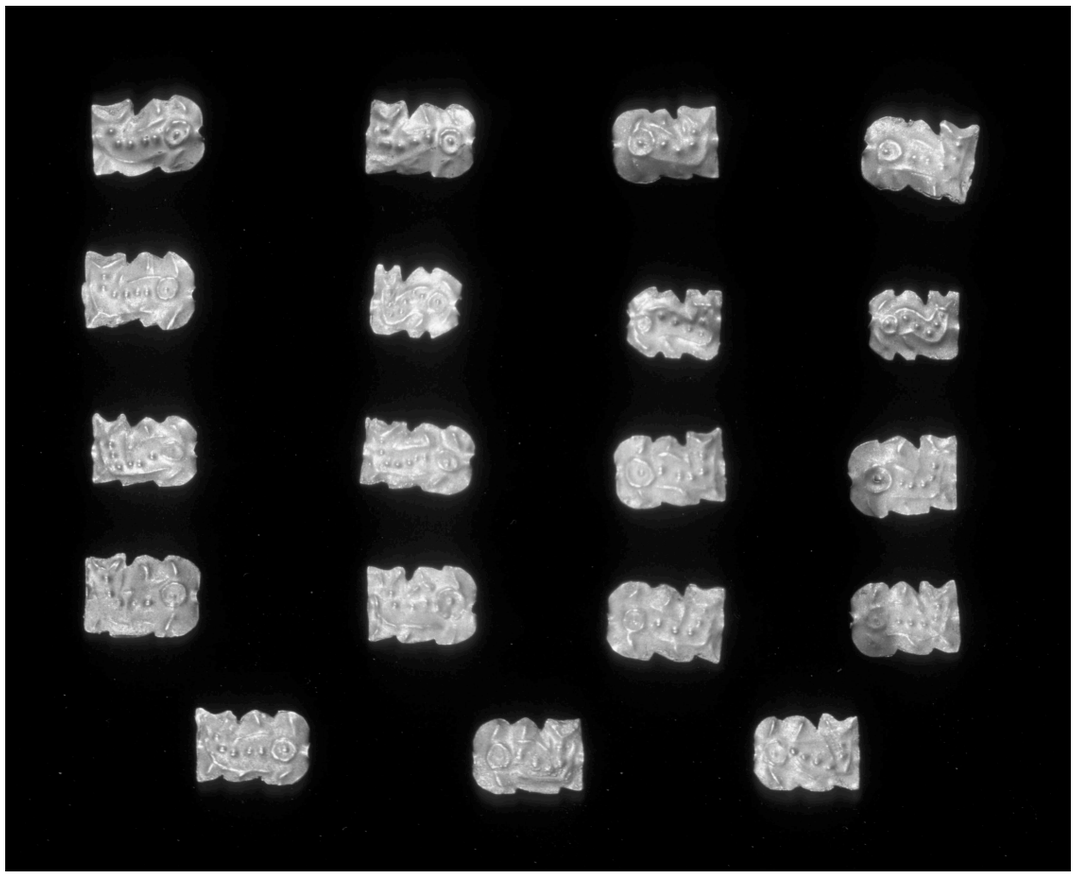


Figure 7-9: Gold objects representing Orcas found in one of the elite tombs of La Muña (dimensions: approx. 1 cm x 1, 5 cm).

However, they may have been useful in clearly delimiting the territory and in controlling access to activity areas. The walls may have helped to restrict access only to members of the society and, on the other hand, they may also have established a clear boundary against other groups. Pinchango Alto was obviously associated with Pinchango Bajo, the nearby village to the north, on the slopes of the Rio Grande Valley. All the defensive walls are oriented to the south, to the Palpa Valley. It is therefore highly probable that Pinchango Alto was a mining settlement that pertained to the population of the Rio Grande Valley, and that these people did not share their resources with the people of the Palpa Valley.

The conclusion we can draw at this point is: The interpretation of settlement patterns requires detailed analysis. Not every great wall is evidence of warfare. The present study has shown that the investment of time and energy in a detailed documentation of structural remains can result in some very interesting new insights into ancient Andean culture.

Acknowledgements:

The Palpa Archaeological Project has been financed by the Swiss-Liechtenstein Foundation for Archaeological Research Abroad (FSLA). The project is co-directed by the author and Johny Isla Cuadrado. The plan of Pinchango Alto is a result of the diploma thesis of Michael Zwiker, submitted in 1999 to the Institute of Geodesy and Photogrammetry (IGP) of the Swiss Federal Institute of Technology Zurich (ETH) and supervised by Prof. Dr. Armin Grün.

References Cited:

Haas, Jonathan
1998 Warfare and the Evolution of Culture. Santa Fe Institute Working Papers. Electronic document, http://www.santafe.edu/sfi/publications/ Working-Papers/98-10-088.pdf, accessed November 14, 2003. Santa Fe.

Menzel, Dorothy
1976 Pottery Style and Society in Ancient Peru. Art as a Mirror of History in the Ica Valley, 1350-1570. University of California Press, Berkeley, California.

Parsons, Jeffrey R., Charles M. Hastings, and Ramiro Matos Mar
2000 Prehispanic Settlement Patterns in the Upper Mantaro and Tarma Drainages, Junín, Peru. Memoirs no. 34. Museum of Anthropology, University of Michigan, Ann Arbor.

Reindel, Markus, and Johny Isla Cuadrado
2000 Ausgrabungen in Los Molinos und La Muña: Ergebnisse der Grabungskampagne 1999 des Archäologischen Projektes Nasca-Palpa, Süd-Peru. Jahresbericht der Schweizerisch-Liechtensteinischen Stiftung für Archäologische Forschungen im Ausland 1999: 67-95.

Reindel, Markus, Johny Isla Cuadrado, and Klaus Koschmieder
1999 Vorspanische Siedlungen und Bodenzeichnungen in Palpa, Süd-Peru/Asentamientos prehispánicos y geoglifos en Palpa, costa sur del Perú. Beiträge zur Allgemeinen und Vergleichenden Archäologie 19: 313-381.

Reindel, Markus, Johny Isla Cuadrado, Armin Grün, and Karsten Lambers
2001 Neue Erkenntnisse zu Siedlungen, Bodenzeichnungen und Kultplätzen in Palpa, Süd-Peru: Ergebnisse der Feldkampagne 2000 des Archäologischen Projektes Nasca-Palpa. Jahresbericht der Schweizerisch-Liechtensteinischen Stiftung für Archäologische Forschungen im Ausland 2000: 81-104.

Reindel, Markus, Johny Isla Cuadrado, and Karsten Lambers
2002 Abschließende Untersuchungen zu Geoglyphen und Siedlungen in Palpa, Südperu. Ergebnisse der Feldkampagne 2001 des Archäologischen Projektes Nasca-Palpa. Jahresbericht der Schweizerisch-Liechtensteinischen Stiftung für Archäologische Forschungen im Ausland 2001: 37-54.

Topic, John, and Theresa Topic
1987 The Archaeological Investigation of Andean Militarism: Some Cautionary Observations. In The Origin and Development of the Andean State. Edited by Jonathan Haas, Sheila Pozorski, and Thomas Pozorski, pp. 47-55. New Directions in Archaeology, Cambridge University Press, Cambridge.

Willey, Gordon R.
1953 Prehistoric settlement patterns in the Viru Valley, Peru. Bureau of American Ethnology, Bulletin No.155. United States Government Printing Office, Washington, D.C..

Wilson, David J.
1988 Prehispanic Settlement Patterns in the Lower Santa Valley, Peru. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C..



LA RIVALIDAD EN LA PREHISTORIA DE LA COSTA CENTRAL PERUANA, VISTA A TRAVÉS DE LOS TEMPLOS DE PACHACAMAC. EXISTEN LOS HORIZONTES PAN ANDINOS O LA TIRANÍA DE LAS CRONOLOGÍAS?

Giancarlo Marcone Flores

El presente trabajo piensa en las formas como una entidad socio-politica y cultural se relaciona con otra distinta a ella misma. Y como esta relación, que nosotros definimos como rivalidad, es constante y genera cambios que dejan huellas apreciables desde la arqueología. Pero esta situación no implica el abandono de sus tradiciones sino la formación de formas nuevas, basadas tanto en lo local como en lo foráneo. Pensemos en los mecanismos que podría tener una sociedad para imponerse a otra, Pensemos en estrategias sociales tratando de imponerse sobre las ya existentes. La evidencia material será el resultado, no solo entonces de la actividad de una cultura o sociedad, sino también de la otra que esta interactuando o compitiendo...

A partir del ejemplo concreto del Santuario de Pachacamac, analizaremos algunas de esas huellas conocidas y trataremos de definir como se dan estos cambios. Veremos como el entendimiento de una región determinada (en este caso la costa central peruana, especialmente el valle de Lurín) esta más relacionada con los cambios propios dados en ella, que en presencias foráneas totalizadoras. Cuestionando así los contenidos culturales (a veces propuestos entre líneas) que se imponen en la arqueología peruana debido al uso de cronologías basadas en supuestos fenómenos Pan andinos y perdiendo la singularidad de lo local, que conforme los verdaderos "horizontes" culturales en una región. La identidad no esta en función a lo que nos hace iguales, sino más bien a lo que nos hace diferente.

Las cronologías pan andinas deben ser vistas solo como armas para hacer comparaciones temporales entre las distintas regiones (no pretendemos cuestionar la utilidad de estas para tal fin) y no utilizar los nombres de sus fases o periodos para dar explicaciones sociales, políticas o culturales en determinada región. Evitando prefijar conceptos en los investigadores, que se vuelven así esclavos de los modelos y esquemas formulados con anterioridad[1].

I

La Rivalidad es para nosotros la competencia natural existente entre dos posturas o modo de entender la vida. Cuando hablamos de sociedades, es la competencia por imponer a una de ellas las manifestaciones culturales de la otra. Se trata de imponer sus manifestaciones culturales y su forma de ver el Mundo. Que al entrar en conflicto con las otras, genera nuevas manifestaciones culturales producto de esta interacción/ rivalidad.

La Rivalidad es constante, como son constantes las diferencias culturales entre grupos, así como en los diversos segmentos que podamos definir al interior de ellos, llegando así al nivel mas básico de rivalidad entre las personas que conforman el grupo. Pensamos entonces que la rivalidad entre vecinos es constante y continua así una se imponga sobre otra, así sea mediante los métodos más directos de control y dominio.

Las nuevas manifestaciones que se generan como producto de esta interacción/ rivalidad, son manifestaciones locales exclusiva de una área donde lo local es único y se mezcla de manera única con lo foráneo. Dos grupos distintos no generan una misma respuesta a la intromisión o presión de un tercer grupo, el ejemplo por excelencia lo podemos ver en los Incas que desarrollan estrategias diferentes por regiones y hasta por cada valle, pues encuentran diferentes realidades y las poblaciones locales generan diferentes necesidades (Hyslop 1990). Estas respuestas si bien pueden tener algunos puntos en común estos no deberían ser tomados como lineamientos generales.

Nosotros pensamos que los periodos de desarrollo de nuevas formas culturales y de transformación son cuando las expresiones locales adquieren fuerza, los "horizontes culturales" son locales y los fenómenos pan andinos momentos de agravada rivalidad que precipitan nuevas respuestas locales culturales. Si bien hay una diferencia de enfoque y de la información con la que se trabaja, que determina en muchos casos una perspectiva generalizadora o una perspectiva local.

Las cronologías andinas mas trabajadas dejan entrever todo lo contrario, Donde las grandes manifestaciones como Wari o Incas, que alcanzan niveles supraregionales, son los "crisoles" culturales y lo local una suerte de intermedio entre estos grandes momentos de la historia. Aunque esta no haya sido necesariamente la intención de quienes realizaron las distintas propuestas. Estas propuestas fueron delineadas, en su última versión, básicamente por John Rowe (Rowe 1962) una y la otra por Luis Guillermo Lumbreras (Lumbreras 1969).

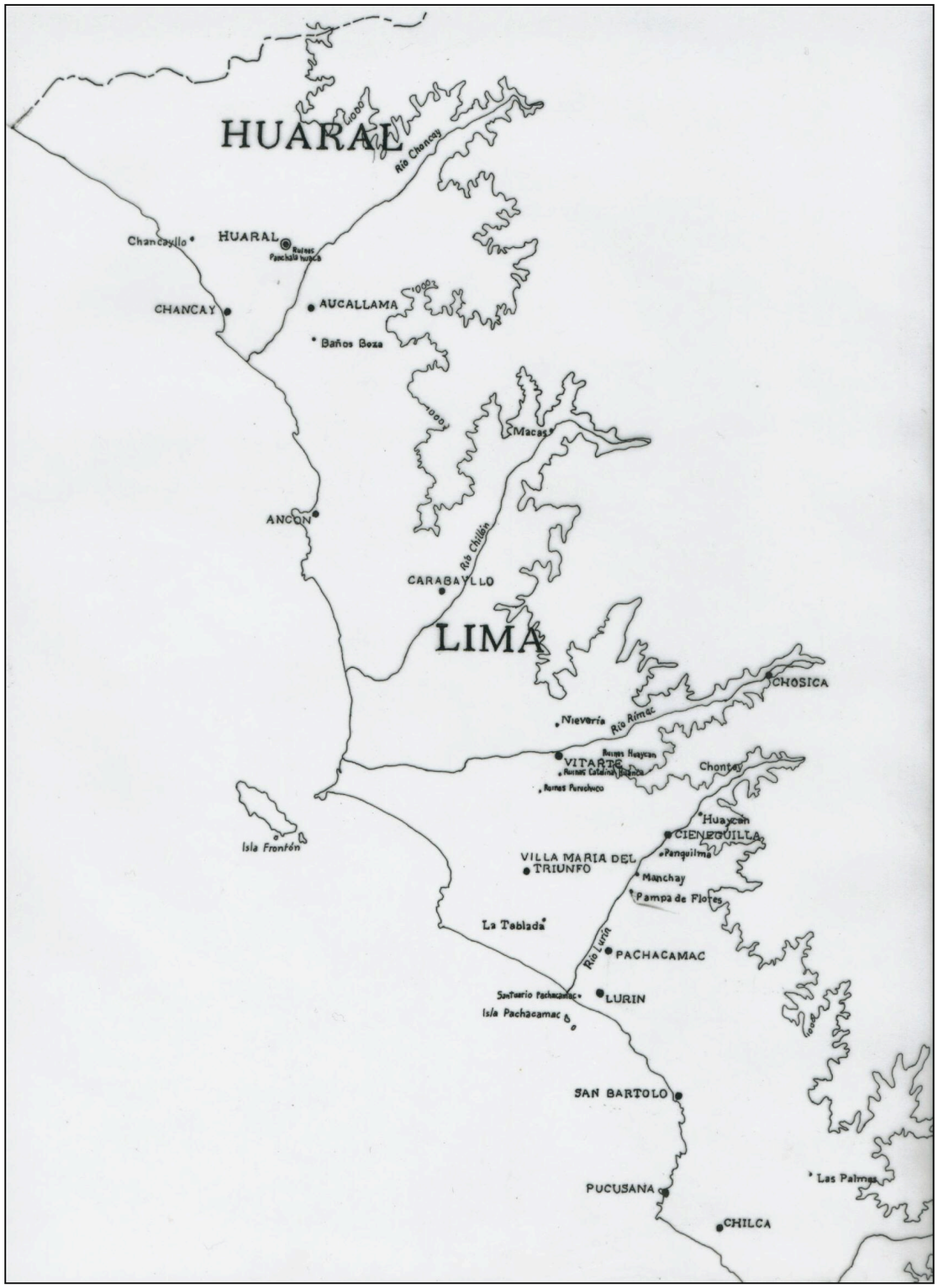


Figure 8-1: Ubicación del Santuario.

Si bien la construcción de las cronología sobre la arqueología Andina, son resultados de un proceso largo y no existe un consenso real sobre el uso de las mismas. [2]

Las diferentes cronologías, básicamente mantienen los mismos periodos con otro nombre, ambas plantean la existencia de periodos significativos de cambios con repercusiones a nivel de toda el área andina[3]. Nosotros pensamos más bien, que si existen manifestaciones que producen estos cambios, pero que la forma de estos cambios son una génesis local, fruto de la rivalidad entre estos y las influencias foráneas. La mayor o menor

presencia de lo foráneo dependerá de cómo resuelven su rivalidad estos grupos.

Las cronologías mas usadas tienen entonces un sesgo generalizador que presenta siempre una misma perceptiva. Obligándonos a plantear la arqueología de una región en función a fenómenos que tuvieron lugar en zonas muchas veces alejadas y lo que genera la necesidad de encontrar las evidencias que los distintos modelos pan andinos nos imponen. Cuando no los encontramos entramos en un camino sin salida. Existen varios ejemplos de estos casos, como por ejemplo la problemática del horizonte medio en el valle de Lurín, donde no se encuentra la evidencia que correspondería a este periodo, de manera que nos impide tentar el entendimiento más global de la historia del Valle.

Es así como además se pierden en nuestra lectura del pasado los contenidos y procesos locales, que no transcienden la esfera regional.
Sin embargo creemos que estas cronologías y el uso de las mismas tienen relevancia como cajones cronológicos. Esperamos que no se entienda nuestro planteamiento como la defensa de cronologías regionales independientes de una contextualización Pan andina.

Las influencias de las culturas foráneas y las respuestas de las culturas locales se dan en distintos planos, todos interrelacionados. El plano político, ideológico, militar y económico son algunos de los más medibles por parte de la arqueología.

Principalmente en el plano ideológico y desde una perspectiva temporal. El Santuario de Pachacamac es reflejo de la historia de las rivalidades sucedidas en el Valle bajo del Río Lurín y en parte de la costa central Peruana. Dado que este sitio tiene una comprobada ocupación a través del tiempo y que en tiempos tardíos pre-hispánicos ya tenía una probada relevancia supra regional como Santuario.

El uso del Santuario y algunos de sus contenidos iniciales continúa hasta la actualidad, probablemente refleja más de 2000 años de historia en la costa central peruana.

Ensayando una explicación diferente a la que tradicionalmente se da para el desarrollo de la costa central del Perú. Con igual cantidad de pruebas que las usadas hasta ahora [4] y cuestionando la lectura que se ha dado hasta el momento a las pocas evidencias conocidas. Esperamos acercarnos a la historia de las rivalidades en el Santuario desde los Templos principales, tomándolo como reflejo parcial de las ideologías (sociedades) en competencia

II

El Santuario de Pachacamac, es un sitio que se encuentra en la desembocadura del Río Lurín, a 20 Km. al sur de la ciudad de Lima (Fig. 1). Actualmente es casi el límite geográfico de la expansión urbana de esta ciudad capital ubicada en la costa central del Perú.

El Santuario en la actualidad tiene una extensión cercana a las 400 hectáreas, de estas 200 son consideradas monumentales y en donde se encuentran una serie de edificios de gran tamaño, la mayor parte de ellos correspondientes a los momentos finales antes de la conquista hispánica (Fig. 2).

Sin embargo sabemos que el Santuario tiene una larga historia, lamentablemente no bien documentada. Donde la primera ocupación claramente definida, pertenece a la cultura Lima, en especial a su momento final que podríamos llamar Maranga[5]. Existe evidencia de ocupaciones anteriores pero aun no se ha definido un templo o edifico que pertenezca a estas ocupaciones.

Tradicionalmente se plantea que el Santuario de Pachacamac tuvo ocupación o influencia de las culturas: Lima, Wari, Ischma e Inca (Ravines 1990). Discurso que ha calado muy hondo debido a la necesidad de generar un discurso para los 80,000 visitantes que tiene anualmente, compuesto básicamente por escolares.

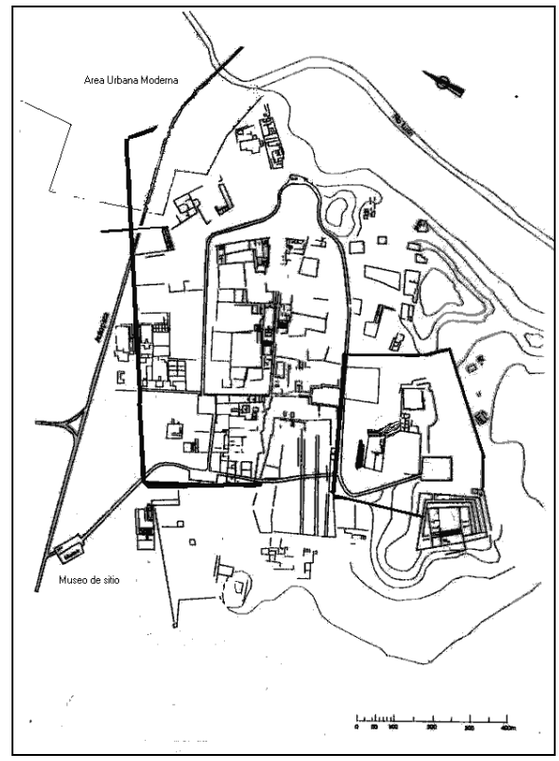


Figure 8-2: Plano del Santuario

El Santuario tal como lo vemos al día de hoy, que es probablemente la misma configuración que encontró la expedición de Hernando Pizarro cuando entro en 1533 al mismo, Esta compuesto por tres sectores (Fig. 2), marcadas claramente por el mismo numero de murallas. El acceso a cada sector era restringido, no habiendo una población constante al interior, salvo la de determinados grupos ligados posiblemente al servicio del mismo. Los supuestos peregrinos estarían en las afueras del área monumental. El inicio de esta área, esta marcado por dos puertas o portadas. Una ligada al camino de la costa y la otra al de la sierra, estas puertas que fueron interpretadas y llamadas como "Tercera muralla". Aparentemente servían de ingreso al Santuario (Fig. 3).



Figure 8-3: Vista de Pachacamac por la Portada de la Costa

En el interior tenemos la llamada "Segunda Muralla", que circunda y organiza una serie de edificios conocidos como pirámides con Rampa, finalmente se llega una área exclusiva circundada por la primera Muralla, este sector es el sector central del Santuario y contiene edificios de distintas épocas, esto es parcialmente sostenido por las diversas informaciones históricas que se recopilaron desde la llegada de los españoles[6].El sector central muestra evidencias de templos identificables desde la cultura Lima (Maranga) hasta los Incas (Fig.4).



Figure 8-4 Vista de los Templos centrales del Santuario.

Tradicionalmente, los trabajos publicados sobre el Santuario de Pachacamac se refieren a los templos del área central como edificios separados y con cierto grado de independencia (Paredes 1991; Ravines 1990; Shimada 1991; Uhle 1903) pese a que estos Templos no se encuentran separados físicamente, sino que son continuos, conformando una estratificación horizontal. Parcialmente destruidos o superpuestos por los nuevos templos que se fueron construyendo (Fig. 5).



Figure 8-5: foto oblicua Servicio aerofotográfico Nacional- Archivo Guillen MNAAHP

Revisando estos templos, Discutiremos sobre lo se conoce sobre estos templos, que aunque parcialmente excavados y pobremente publicados, cuentan con alguna información relevante para nuestra discusión. Empezaremos con el llamado Templo viejo de Pachacamac.

El Templo Viejo fue construido con adobes pequeños hechos a mano, llamados adobitos y algunos de mayor tamaño hechos en moldes. La forma del templo es irregular y se obtuvo su volumen mediante la adhesión de paños sucesivos, conectándose con este templo Lima. Encontramos una plataforma que conectaba al templo viejo con otro edificio Lima, del cual solo tenemos evidencia parcial y que fue definido por Strong y Corbett, como Lima 7 y que fue tapado por el templo del sol.

El Templo Viejo de Pachacamac, fue excavado principalmente por los arqueólogos Peruanos Regulo Franco y Ponciano Paredes (Franco 1993; Franco y Paredes 2000; Paredes 1991; Paredes y Franco 1989) quienes identificaron tres momentos constructivos del templo mismo en función a la sucesión de pisos y enlucidos. Reportan también evidencias de una estructura anterior, que no ha sido definida y reutilizaciones parciales y ofrendas intrusivas, en el templo en periodos posteriores, que ellos proponen irían desde el Horizonte medio 1 hasta la llegada de los Incas inclusive.

El Templo en si fue identificado como perteneciente a la Cultura Lima (Ravines 1990; Shimada 1991). Presumimos en relación con otras evidencias en el sitio[7], ante la falta de evidencia de cerámica diagnostica en estas ocupaciones, presentada por los autores, que este Templo en sus tres momentos, pudo pertenecer a la ultima etapa de esta cultura que identificamos como Maranga o Lima Tardío. (Marcone 2000a).

Estas tres fases, parecen relacionarse con las tres fases sucesivas de construcción, identificadas en el edificio conocido como Complejo de los Adobitos dentro del Santuario. Este edificio que se encuentra en la actual entrada al Santuario y frente al Museo de Sitio. Fue excavado por nosotros e identificamos una presencia de material cerámico uniforme entre si, al interior de estas tres fases. Este material ha sido identificado como Maranga o Lima Tardío.

Pensamos que las tres fases del templo viejo, corresponden entonces a un momento dentro de Lima tardío, donde se remodela intensamente las estructuras sin cambiar de forma u orientación al edificio y en un plazo de tiempo corto. Eso mismo estamos pensando puede suceder para el Templo Viejo y las otras estructuras identificables como pertenecientes a la cultura Lima. Supuestamente perteneciente al periodo, "Intermedio Temprano" o "Desarrollos Regionales" dentro de las cronologías propuestas. Cada vez estamos más

convencidos de que esta parte final del desarrollo Lima, seria más tardía y ya entrada en el "Horizonte Medio" o "Etapa Imperial" (Kaulicke 2000). Así los cambios se explicarían desde una perspectiva local, mas que por la llegada de ideologías o personas "Wari". El Cambio Político y cultural de la sociedad de la costa central, donde la rivalidad existente entre los valles del Rimac y Lurín se solucionan dando génesis a una cohesión de estos valles, visible aun a la llegada de los Españoles se da como resultado de un proceso local y no una imposición foránea.

En este periodo en el Santuario, se menciona la presencia de un estilo cerámico de características surenas llamado "Pachacamac", que fue definido por Menzel y fue utilizado para sostener la presencia Wari en la costa central. Lo curioso es que todo el material conocido de este estilo, esta descontextualizado aunque se presume fue parte del ajuar funerarios de las tumbas horizonte medio del Santuario (Kaulicke 2000). Este estilo aparce casi exclusivamente en el Santuario y si bien las formas de representaciones son similares a las Wari, no así su personaje central. El personaje central de este estilo, más que ser el dios de los Báculos Wari seria el llamado "Grifo de Pachacamac". Nosotros pensamos que este estilo al igual que los templos que reemplazan al templo viejo es una muestra más de nuestro argumento. El resultado de dos culturas en conflicto, a nivel ideológico (quizás hasta político) y representa una nueva forma creada por las elites locales para mantener o incrementar su prestigio, un resultado de esta rivalidad y competencia entre la fuerte influencia surena y la emergente civilización local. Explicando así, porque aparece en contextos tan especiales como entierros y especialmente en el Santuario. Además de explicar porque no ha sido encontrado en otro tipo de contextos, ni en otros sitios tanto en Lurín como en el valle del Rimac.

Al costado del Templo Viejo, existe un templo aparentemente pintado de rojo, que suele pasar desapercibido. Fue identificado por Uhle y Paredes expone una pequeña área. Este templo es conocido como el Templo Rojo (Shimada 1991).

Este templo es asignado de manera preliminar a los primeros momentos del Horizonte Medio, aunque no se ha presentado evidencia que demuestre esta asociación (Shimada 1991). Este templo fue construido supuestamente al abandono del Templo Viejo reutilizando parcialmente algunos de los materiales del templo viejo (Paredes y Franco 1989).



Figure 8-6 Templo Pintado o Templo de Pachacamac.

Este templo representa un cambio en la forma, puesto que esta compuesto por una serie de terrazas escalonadas. Fue construido al costado inmediato del Templo Viejo, tapándolo parcialmente y luego tapado parcialmente por el llamado Templo Pintado (Fig. 6). Es decir, sobrevive el edificio anterior y el nuevo se coloca sobre uno de los costados del anterior. Manteniendo contacto entre si.

El Templo Pintado fue excavado inicialmente por Max Uhle, quien lo identifica como el Templo de Pachacamac, a la llegada de los Españoles (Uhle 1903). Aunque no existe un acuerdo en este tema, pues algunos investigadores identifican al Templo del Sol como el Templo de Pachacamac.

En 1939, el Museo Nacional le encarga a Alberto Gieseke una gran limpieza de este templo, esta excavación nunca fue debidamente publicada (Shimada 1991). Posteriormente Ponciano Paredes realiza algunas excavaciones localizadas en el mismo, con fines más precisos (Paredes 1985).

El Templo Pintado esta compuesto por nueve terrazas escalonadas y esta construido de adobes, que son adosados como paños dándole así su volumen. Este templo se superpone al templo rojo y existe cierto consenso en atribuirle su construcción al Horizonte medio. (Franco y Paredes 2001; Paredes 1985; Shimada 1991). Este en pleno funcionamiento perduraría hasta la

llegada de los españoles, siendo este templo donde Hernando Pizarro entro por primera vez como lo relata Miguel de Estete en su crónica. Aunque carecemos de datos arqueológicos para sustentarlo.

Uno de los rasgos más saltante de este templo es la presencia de Pinturas Murales, tanto en sus frontis como internamente. Así como haberse encontrado ahí el Ídolo expuesto en el Museo de sitio de Pachacamac y que se supone representaba al ídolo de Pachacamac.

Finalmente el último de los Templos que encontramos en esta parte central del Santuario seria el llamado Templo del Sol. Este edificio de construcción Inca, representa el edifico Inca mas grande, presente en la costa central Peruana. Y como en la mayoría de los casos conocidos de edificaciones Incas en la costa, es un híbrido de conceptos Incas con materiales, técnicas y hasta formas locales (Hyslop 1990)El Templo del Sol fue excavado por Max Uhle 1903, Julio C. Tello (Shimada 1991), Strong y Corbett 1943 y Jiménez Borja (Shimada 1991), quien realiza algunas limpiezas y restauraciones con fines de exponer el edifico a los visitantes del sitio.

Este Templo esta completamente pintado de rojo y se encuentra ubicado encima de la colina mas alta del Santuario, donde fue construido reutilizando parcialmente materiales de un edifico anterior. Este edifico anterior ha sido identificado como un edificio de filiación Lima tardío, proponiéndose un uso desde la fase Lima 7 para delante (Patterson 1966, 1973; Strong y Corbett 1943)

Este es un pequeño resumen de lo que sabemos de los templos principales, que más que una visión total es una revisión general que nos permitirá desarrollar la discusión siguiente[8].

	Templo Viejo	Templo Rojo	Templo Pintado	Templo del sol
Material Constructivo:				
Unidad	Adobe	Adobe	Adobe	Adobe
forma	Rectangular	Rectangular	Rectangular	Rectangular y cuadrangular
tamaño	Pequeño	Pequeños y medianos	Mediano	Mediano y Grandes
		Reutilización de adobes anteriores		Reutilización de adobes anteriores
Forma:				
Planta	Irregular	regular recto	regular recto	regular recto
Volumen	Montículo	sucesivas plataformas/ piramidal	sucesivas plataformas/ piramidal	sucesivas plataformas/ piramidal
Asociaciones del edificio:				
pre-uso	Material negativo y/o Blanco sobre rojo			Lima Maranga
Durante el uso	Lima- Maranga	Lima - Horizonte medio?	Horizonte medio - Ischma	Ischma - Inca
post- uso	Horizonte medio, Ischma e Inca			
Relaciones estratigráficas:				
sobrepuesto a:	edificaciones no definidas	parcialmente sobre el Templo Viejo	parcialmente sobre el Templo Rojo	edificio Lima/ Maranga
igual a	edificio debajo del Templo del Sol		parcialmente con el Templo del Sol	parcialmente con el Templo Pintado
sobrepuesto por:	parcialmente por el Templo Rojo	Templo Pintado	Continua en uso hasta el final	Continua en uso hasta el final
Otros	Ofrendas post-abandono hasta los Incas	Pintado de color Rojo	Ídolo de madera - Pinturas Murales	Pintado de color Rojo

Cuadro 1

III

Los datos expuestos en las líneas anteriores nos permiten llamar la atención de alguna característica de estos edificios, así como discutir las relaciones temporales entre ellos dándonos algunas luces sobre las cronologías pan andinas vistas desde una perspectiva regional.

En primer lugar es importante volver a señalar que los edificios, ubicados en esta parte central del Santuario, tienen una continuidad especial entre si. Ninguno se encuentra aislado. Lo que representa una supervivencia del espacio como sagrado a través del tiempo, sin perder esta característica en más de 1200 anos. Los nuevos templos tienden a respetar en líneas generales la importancia del anterior. Existe una serie de elementos culturales en los distintos templos que parecen mantener la relación entre ellos, como la evidente relación entre las ofrendas colocadas al abandono del Templo Viejo, presentadas por Paredes y Franco (Paredes y Franco 2000) y los murales de peces presente en el Templo Pintado (Marcone 2003). Donde encontramos las representaciones fitomorfas, de una variedad de peces. Mientras que las mencionadas ofrendas son botellas figurativas de peces representados con gran grado de realismo. Siendo este motivo representado de manera constante y ligadas al pensamos nosotros al culto de la divinidad del Santuario. Desde el conocido diseño Interlocking, donde algunos pensamos son representaciones de peces o por lo menos cabezas de los mismos, hasta los murales tardíos del templo pintado.

Si bien existe un cambio en la planta de los edificios, entre el Templo Viejo y el Templo Rojo. También es cierto que existe una continuidad formal entre el Templo Rojo y el Templo Pintado.

El Templo del Sol, rompe la continuidad, construyendo y tapando totalmente una edificación anterior. Hecho que difiere de lo que usualmente venia sucediendo en esta parte central. Aunque por otro lado tapa totalmente un templo Lima, pero se pone "al costado" del Templo Pintado. Quizás mas que una ruptura representa una continuidad si leemos que se estaría "apropiando" de una personalidad sagrada anterior. Ya que además existen características propias de este edificio que no parecen responder a criterios Incas, sino mas bien locales. Como por ejemplo la forma escalonada del templo y el hecho mismo que estuviera pintado de rojo. Color ligado al Santuario de manera directa, al punto de proponerse que ese es uno de los significados de la palabra Ischma.

Siguiendo los periodos de la mas usada cronología pan andina (Cuadro 2), tradicionalmente se piensa que el paso del Intermedio Temprano al Horizonte Medio, esta marcado por el abandono del Templo Viejo. Hecho que parece estar ligado al decaimiento de la cultura Lima en el Santuario y la llegada de una nueva influencia.

Fechas	Periodos	Culturas	Estilo		Edificios Pachacamac
1533	Horizonte Tardío	Incas	Inca		↑ Templo del Sol
1470	Int. Tardío	Ischma	Ischma/Inca		Acllahuasi Pirámides C/ Rampa
1100	Horizonte Medio		Ischma		↑
		Wari ??	Pachacamac		Templo Pintado ↑ Templo Rojo ↑ Templo Viejo
800	Intermedio Temprano	Lima	Maranga/Nieveria	7,8,9	Cementerio Max Uhle Urpiwachac/ Adobitos
200			Playa Grande	5,6 1,2,3,4	
0	Horizonte Temprano	Blanco s/R Negativo El Panel	Blanco s/R Negativo El Panel		Evidencias no bien definidas Cementerio El Panel
	Periodo Inicial				

Cuadro 2 Periodos arqueológicos para la zona centro-andina.

Esta influencia probablemente estuvo vinculada con Wari, lo que se reflejaría en el surgimiento del estilo Nieveria. Actualmente a raíz de nuevos trabajos relacionados con la cultura Lima, se comienza a manejar la idea que las fases tardías de esta cultura, pudieron sobrevivir más tiempo entrado el Horizonte medio. Se ha demostrado la convivencia de las fases Maranga con el estilo Nieveria. Estilo que se consideraba fruto de la influencia Wari en la zona, he inicio del horizonte Medio y ahora parece corresponder más a una división estilística que temporal[9]. (Kaulicke 2000; Marcone 2000; Segura 1999).

No existe ninguna evidencia que el templo rojo sea una construcción Wari, entendiendo esto como la falta de material procedente o imitado del material existente en Ayacucho, pero evidencia en su cambio de forma un cambio en la ideología (reflejo de cambio cultural más complejo) que a mérito el abandono del Templo viejo y un cambio en las formas arquitectónicas.

Consideremos que la presencia de ofrendas en el Templo Viejo, después de su abandono hasta de la época Inca refleja una continuidad y respeto por el carácter sagrado de este edificio. Dejando entrever que no se trata de un rompimiento abrupto en la ideología, sino probablemente una reinterpretación.

Mientras tanto el supuesto paso, del Horizonte Medio al Intermedio Tardío, esta marcado por una supuesta presencia de estilos cerámicos, que se proponen derivados de Wari y aunque en casi su totalidad se trata de material sin contexto[10] (el huaqueo en el sitio de Pachacamac es muy antiguo), al parecer se tratarían básicamente de vasijas funerarias, con las implicancias y limitaciones que esto implica. Sin tener claro además cuando estas se dejan de usar o son remplazadas por un nuevo tipo de ajuar funerario.

En cuanto a la arquitectura, El Templo Rojo, aparentemente tuvo poca duración. La forma del Templo Rojo y la evidencia de tener al Templo Pintado parcialmente superpuesto, supone para nosotros la posibilidad de continuidad entre estos dos templos. Casi siendo el Templo Rojo una especie de etapa o fase previa del Templo Pintado. Reflejado que los cambios que se dan durante el horizonte medio son graduales y se transforman las influencias foráneas hasta formar nuevamente una manifestación local fuerte.

Los fenómenos del Horizonte medio manifiestan una infleccion y un cambio abrupto, que es al poco tiempo absorbido y reinterpretado generando un nuevo templo que perdura hasta la llegada de los Incas.

Aun es una tarea pendiente en la arqueología del Santuario y de la costa central, no tan solo terminar de caracterizar las manifestaciones que se están llamando Ischma, sino determinar su surgimiento y desarrollo.

De los Ischma son casi desconocidas las formas tempranas tanto de los sitios, como de la cerámica. No se conoce el Inicio de esta, del mismo modo como no se conocen las evidencias correspondientes al horizonte medio. Esto lleva a plantear la idea que el comienzo de los Ischma podría remontarse al Horizonte medio.

La influencia Pan andina más importante y conocida por obvias razones, es la influencia de los Incas, quienes al parecer llegan efectivamente a imponerse sobre las manifestaciones locales, tanto en la costa central como en la mayor parte del Perú. La evidencia etnohistorica nos habla de un control bastante directo y la arqueológica de una distribución de materiales Incas importantes y sin precedentes.

Esto representa una situación única en la arqueología andina, pues es la única de estas influencias de la que tenemos información dada por las fuentes escritas. Lamentablemente esta información es parcial e imprecisa y aun falta confirmar y caracterizar desde la arqueología la presencia Inca. En el caso del Santuario de Pachacamac esto reviste una mayor gravedad, porque las interpretaciones mas aceptadas, son planteadas casi exclusivamente desde la etnohistoria y solo utilizando la arqueología para confirmar estas lecturas, rechazando a priori toda evidencia que entre en contradicción con la etnohistoria[11].

Pese a estas limitaciones y con el fin de continuar nuestra discusión, proponemos:

Los Incas se apropian parcialmente los referentes ideológicos mas viejos, como lo demuestra el hecho de superponer esta estructura aun templo mas viejo perteneciente al final del Intermedio temprano (Lima tardío) que aun subsistía, pero continúan utilizando el Templo Pintado y ofrendando al Templo Viejo.

Proponemos que los Incas establecen un control sobre Pachacamac, que representa la presencia de una sociedad foránea, que domina a otra sin imponerse totalmente, que según las fuentes escritas mantendría su prestigio pero de manera controlada[12]. Esto explica porque se mantiene la utilización del Templo Pintado, existente con anterioridad sin cambiarle aparentemente de función. (Eeckhout 1999)

IV

Desde la perspectiva que nos pueden dar los pocos datos publicados sobre el Santuario de Pachacamac, pretendemos demostrar que de alguna manera la lectura que tradicionalmente se ha dado de ellos es una lectura mas influenciada por la necesidad de encajarla dentro de los periodos propuestos por las cronologías, mas que buscar entender un desarrollo, solo entendible desde una perspectiva local. La continuidad cultural entra en constante rivalidad con las influencias foráneas. Pensamos que de ahí la incapacidad de entender el Santuario y por ende la costa central de manera cabal.

No pretendemos dar una lectura final, pues carecemos de los datos como para pretenderlo. Pero si creemos podemos plantear nuevas líneas de discusión y proponer diferentes maneras de preguntar.

Existen a partir de los datos expuestos, dos grandes momentos de cambios en los Templos centrales de Pachacamac: uno a finales del Intermedio Temprano e

inicio del Horizonte Medio y el otro a la llegada de los Incas al Santuario. Sin que esto represente un cambio cultural estructural en la localización y organización del área central del Santuario, mostrando continuidad ideológica pese a las influencias foráneas,

Es evidente que el desarrollo cultural de la costa central, estuvo influenciado por estas presencias foráneas. Como se puede apreciar por la evidencia física dentro del Santuario. Pero estos momentos de influencia son distintos entre si y representan distintas formas de transformación del Santuario, así como distintas formas de relacionarse entre lo local y lo foráneo. Expresión quizás de una rivalidad constante entre las ideas locales y foráneas, con distintos niveles de intensidad. A veces la llegada con fuerza de ideas foráneas generan cambios, pero lo local sigue en rivalidad y genera respuestas que tienen una mayor duración.

Como lo muestran a nuestro entender, los Templos de Pachacamac, el desarrollo de la cultural de la costa central, fue básicamente local. Y pese a recibir en dos momentos fuertes influencias foráneas, logran transformar estas influencias desarrollando una línea cultural a través del tiempo. Es común olvidarnos de esto y buscar las explicaciones en influencias foráneas, al punto de asignar a algunos de los sitios de la costa central como Pachacamac y Cajamarquilla ocupaciones y hasta fundaciones Wari. Hipótesis que a la luz de los datos arqueológicos son insostenibles (Mogrovejo y Segura 2000).

Del mismo modo un breve análisis al patrón de asentamiento de estos valles nos muestran sitios básicamente pertenecientes a dos épocas, la Lima o la Ischma, ninguna otra filiación cultural es realmente sostenible arqueológicamente. Esto no implica que los sitios de estas manifestaciones, no puedan tener material o algún que otro edificio de construcción Wari o Inca, pero definitivamente los sitios son por lo menos de génesis Local.

Esto no lleva a pensar hasta que punto lo Ischma y Lima, son básicamente una continuidad cultural. Con influencias foráneas que son absorbidas, pero que no cambia esta continuidad sustancialmente. Una Hipótesis como esta a quedado descartada a priori por mucho tiempo, debido a la tiranía de tratar de calzar a los valles de la costa central con los periodos cronológicos y los contenidos culturales intrínsecos en ellos.

Es necesario reevaluar la postura de análisis del mundo pre-hispánico andino. Donde se ha ordenado el tiempo en base a los quiebres y no a las continuidades, así como al entendimiento del contexto de todas las áreas en función a las manifestaciones supraregionales, en desmedro de las regionales. Pese a estas que fueron las manifestaciones culturales más sólidas y en constante auto reformulamiento. Un cambio de visión podría explicar situaciones cronológicas y corológicas que el análisis tradicional no puede hasta el momento.

Agradecimientos

Quiero agradecer especialmente la ayuda y comentarios realizados sobre este trabajo por parte de Rafael Vega-Centeno y Peter Eeckhout, quienes abrieron nuevas ideas y cuestionaron algunos puntos desarrollados en el trabajo, sin lo que el mismo, no seria lo que es. Del mismo modo agradecer a Amy Mortensen por todo el apoyo y soporte que me brinda día a día.

Notes

[1] Ya hay algunos avances en en esa discusión. Recomendamos revisar la introducción de Peter kualicke, al Boletín 2 de La Pontificia Universidad Católica del Perú, dedicado al formativo. (Kaulicke 1999)

[2] Las mas usadas son: La de periodificación de horizontes e intermedios acunada por John Rowe y sus colaboradores basándose en cronologías propuestas anteriormente como la de Willey y en el análisis estilístico del material cerámico, ellos parten del análisis estilístico de los diversos estilos de una región definida, en este caso la región de Ica. Posteriormente esta secuencia es reformulada por Lumbreras, siguiendo una línea interpretativa distinta, alejándose de lo estilístico y centrándose en los cambios apreciables en el plano social y político, dándole mas carga interpretativa a sus periodos propuestos. Recomendamos Revisar los trabajos de Rowe 1962 y Lumbreras 1969, para un mayor entendimiento de estas.

[3] La diferencia entre ellas esta centrada en otra clase de aspectos y discusiones teóricas, sobre el carácter del proceso histórico en los andes y la forma como los distintos pueblos se internan en este proceso Único. Esta discusión puede ser ampliada en Kaulicke 1998.

[4] Los datos son notoriamente insuficientes para un lugar como Pachacamac, donde se dio una de las primeras investigaciones arqueológicas propiamente dichas del área andina, la de Max Uhle a fines del siglo XIX. (Uhle 1903)

[5] Maranga corresponde a las fases 7,8 y 9, propuesta por Patterson en 1966.

[6] Como las crónicas de Miguel de Estete, que acompaño a Hernando Pizarro y fue uno de los primeros españoles en entrar al Santuario. La revisión de las fuentes históricas conocidas para el Santuario a sido hecha por Rostworowski (Rostworowski 1991)

[7] Los resultados de las excavaciones realizadas en el llamado “Complejo de los Adobitos”, nos muestran una superposición de tres momentos, todos con el mismo tipo de material “Maranga” o Lima Tardío.

[8] Para una revisión general de lo trabajados sobre estos templos recomendamos el trabajo de Izumi Shimada de 1991, y de Roger Ravines 1990, además de los trabajos y publicaciones específicamente citadas.

[9] Este es un claro ejemplo, como se busco tradicionalmente cumplir con los modelos propuestos desde las cronologías.

[10] Pachacamac ha sido saqueado casi desde el inicio de la presencia Occidental en el Perú. No son conocidos los contextos arqueológicos de la mayoría de la cerámica que se conoce.

[11] Existen trabajos actualmente que viene proponiendo desde la arqueología posiciones sobre la llegada de los Incas y la realidad del Santuario durante el Intermedio Tardío, como los de Peter Eeckhout (Eeckhout 1999)

[12] Además debemos considerar que los Incas solo estuvieron un breve periodo de tiempo antes de la llegada de los españoles. Menos de 70 años.

Referencias citadas

Cornejo Guerrero, Miguel
2000 La Nación Ischma. Y la provincia Inca de Pachacamac Arqueológicas, numera 24. Museo nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú, Lima.

Eeckhout, Peter.
1999 Pachacamac durant l´Intermédiaire récent. Etude d´un site monumental préhispanique de la Cote Centrale du Pérou. B.A.R. Internacional Series. Londres

Franco, Regulo
1993 El Centro Ceremonial de Pachacamac: Nuevas evidencias en el Templo Viejo. En Boletín de Lima. N° 86; pp. 45-62. Lima.

Hyslop, John.
1990 Inka Settlement planning. Austin, University of Texas Press.

Kaulicke Peter
1999a Introducción. Boletín de Arqueología PUCP, # 2, Lima
1999b La sombra de Pachacamac: Huari en la costa central. En Boletín de Arqueología PUCP, #4; pp. 313-359. Lima

Lumbreras, Luis Guillermo
1969 De los pueblos, las culturas y las artes del Antiguo Perú. Mocloa – Campodonico, Lima. 377pag.

Marcone, Giancarlo
2000a La cultura Lima en el Santuario de Pachacamac. Boletín del Instituto Riva-Agüero, B.I.R.A. #27. Lima.
2000b El Complejo de los Adobitos y la cultura Lima en el Santuario de Pachacamac. En Boletín de Arqueología PUCP, #4; pp. 597-607. Lima.
2003 Los Murales del Templo Pintado Relación entre el santuario de Pachacamac y la iconografía tardía de la Costa Central Peruana. Anales del Museo de América, ano 2003, Madrid

Mogrovejo, Juan y Rafael Segura
2000 El Horizonte Medio en el Conjunto arquitectónico Julio C. Tello en Cajamarquilla. En Boletín de Arqueología PUCP, #4; pp. 565-583. Lima.

Paredes Botoni, Ponciano
1985 La Huaca Pintada o El Templo de Pachacamac Boletín de Lima. Año 7, #41. Lima
1991 Los Incas y El Antiguo Perú, 3000 Años de Historia Ayuntamiento de Madrid, Madrid

Paredes Botoni, Ponciano y Regulo Franco
1983 Limpieza, preservación y Excavaciones en el Templo Pintado de Pachacamac. Informe de Campo, INC, Centro de investigación y restauración de bienes Monumentales. Museo de sitio Pachacamac. Lurín, Perú
1987 Pachacamac: Las Pirámides con rampa, cronología y función Gaceta Arqueológica Andina. Instituto Andino de estudios Arqueológicos. Año IV, #13, Lima
1989 Proyecto: Templo Viejo de Pachacamac. 2 Temporada. Segundo informe parcial, agosto 1989, MSPACH y Fundación Augusto Wiese.

Patterson, Thomas
1966 Pattern and Process in The Early Intermediate Period Pottery of The central Coast of Peru University of California Publications in Anthropology, Vol. 3. University of California Press. California.
1973 Pachacamac Revisited: Some comments of method of interpreting archeological evidence. En: Perpective in Paleonthropology, ED. Asok E. Gosh. pp. 65 – 72, Calcuta

Ravines, Roger
1990 Pachacamac: Santuario Universal. Editorial Los Pinos E.I.R.L., Lima, Perú.

Rostworowski De Diez Canseco, María
1978 Señoríos Indígenas de Lima y Canta. Instituto de Estudios Peruanos, IEP. Lima.
1990 Pachacamac y el Señor de los Milagros, una trayectoria milenaria. 2ed. Instituto de Estudios Peruanos, IEP, Lima.

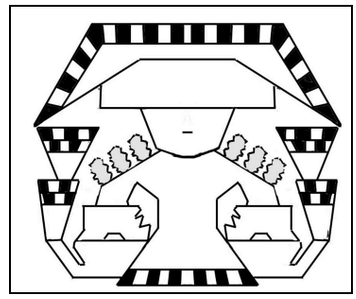
Rowe, John H.
1962 Stages and periods in archaeological interpretation. Southwestern Journal of Anthropology, vol. 18, no. 1, Spring, pp. 40-54. Albuquerque.

Segura, Rafael
1999 Rito y Económica en Cajamarquilla. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial. Lima.

Shimada, Izumi
1991 Pachacamac Archeology: Retrospect and prospect en: Pachacamac. A reprint of the 1903 editions by Max Uhle. The University Museum of Archeology and Anthropology. University of Pennsylvania, Philadelphia.

Strong, William y John Corbett
1943 A Ceramic Sequence al Pachacamac Archeological Studies in Perú, 1941-1942. Columbia Studies in Archeology and Ethnology 1(3), New York.

Uhle, Max Frederich
1903 Pachacamac Report of the William Pepper M.D, Ll.D. Peruvian Expeditions of 1896. Department of Archeology, University of Pennsylvania, Philadelphia.



IMPERIAL STRATEGIES IN A REGIONAL CONTEXT: CHIMUS AND INCAS AT PACHACAMAC

Peter Eeckhout

Central Coast prehispanic cultures and their developmental processes are far from being as well known as their northern and southern contemporaries. There are two reasons for this: first, the lack of published archaeological data, despite the considerable amount of field research that has been carried out in the region for more than a century; second, the uncritical reliance on early chronicles and other written documents, whose interpretation has been systematically used to explain archaeological remains as well as all other aspects of past societies. This is logical for the Inca Empire, which was still functioning when the Europeans first encountered it, so that these early descriptions are a great help to our understanding of the various manifestations of Late Horizon cultures. Nevertheless, one must seriously question the relevance of these written sources for the explanation of more ancient societies and their material remains.

Within the framework of this paper, I shall review what can be said about the relationships between the site and its northern coastal contemporaries during the Late Intermediate Period. Then I shall present the local impact of the incorporation of Pachacamac within the Tahuantinsuyu, in the light of both documentary and archaeological evidence.

Pachacamac and Ychsma

Pachacamac is situated about half a kilometre from the Pacific Ocean, on the right bank of the Lurín river, close to its mouth (Fig.1).

Permanent occupation at the site probably began during the Early Intermediate Period (200BC-AD550). At that time the lower Rímac and Lurín valleys were under the dominion of a stratified polity whose centre was situated in the Rímac valley (Earle 1972; Patterson et al. 1982). The Lima culture, as it is known, was characterized by a specific ceramic style (see Kroeber 1954; Patterson 1966; Stumer 1957) and huge adobe-made platform mounds (Agurto Calvo 1984; Jijón y Caamaño 1949; Stumer 1954, 1958). Lima buildings at Pachacamac include the Old Temple of Pachacamac (Franco 1993a; Franco and Paredes 2000; Paredes 1985; Paredes and Franco 1987/88; Uhle 1903), a small building called the "Conjunto de adobitos" (Jiménez Borja and Bueno Mendoza 1970; Marcone 2000), other platform mounds (Bueno Mendoza 1982; Dagget 1988; Patterson 1973) and cemeteries (Patterson 1973; Strong & Corbett 1943). Most authors believe that the site was already an important religious centre during that period (Bueno Mendoza 1982; Franco 1993a, 1993b; Franco and Paredes 2000; Jiménez Borja 1992). By the beginning of the Middle Horizon (ca AD550-900), Pachacamac had come under Huari influence and became an important centre for the spread of the iconography and religious ideology of that south-central highland culture. This was probably due to the prestige of its oracle whose cult had supposedly long been practised there (Isbell and McEwan 1991; Menzel 1964; Schreiber 1992; Von Hagen & Morris 1998). During this period, the Painted Temple was constructed and the Old Temple was abandoned (Franco 1993b; Paredes Botoni 1985; Uhle 1903). The cemetery with elite burials, excavated by Uhle in 1896 at the foot of the Painted Temple led to his proposing the first ceramic sequence for the Central Andes (Uhle 1903)[1]. This sequence has been refined and expanded but its overall validity remains unimpaired (see Eeckhout 1999a; Kaulicke 2000; Shimada 1991). Huari's decline at the end of the Middle Horizon, epoch 2 (around AD800) also signalled a reduction in Pachacamac's sphere of influence (Menzel 1964, 1968). The following Late Intermediate Period (AD900-1470, *hereafter referred as LIP*) is also the least studied, both at Pachacamac and on the Central Coast (see Shimada 1991). Written sources suggest that the Ychsma ethnic group dominated the region at the end of the LIP, but archaeological definition of this polity is still a matter of debate (Bazán 1990; Cornejo 2000; Eeckhout 1999a; s.d.; Feltham 1983, this volume; Marcone, this volume; Rostworowski 1972, 1992, 1999). For some scholars, Ychsma was a powerful *Señorio* on the Central Coast, whose power encompassed several valleys (Cornejo 2000; Rostworowski 1992:78). These views are inspired and mainly supported by ethnohistoric sources. According to other authors, Ychsma was a petty chiefdom, whose territory was limited to part of the Lurín and Chilca valleys, and whose relationships with other valleys remains to be determined (Eeckhout 1999a:483). Topa Inka Yupanqui's conquest of the region around

AD1470 marked the beginning of the Late Horizon and Pachacamac (until then called Ychsma) was incorporated into the Inka empire. The Inka made profound changes at the site, which included the construction of the Temple of the Sun and an Accllahuasi (House of the Chosen Women). The oracle became one of the most feared and revered in the Andes and also the focus of large-scale pilgrimages, which were encouraged by the Inkas (Eeckhout 1998a; Patterson 1983; Rostworowski 1992). When the Spaniards arrived there in January 1533, it was one of Peru's largest and most impressive settlements (Cieza 1996; Estete 1992; Pizarro 1872). However, within a few years of the conquest it was completely abandoned (Rowe 1946).

The site covers a surface area of about 600 hectares, of which one third is occupied by buildings in the monumental sector (Fig.2). The latter is divided into two main parts by two concentric enclosures. The first enclosure, known as The Sacred Precinct, includes such buildings as the Old Temple of Pachacamac, the Painted Temple, the Temple of the Sun, an important cemetery and the foundations of a rectangular structure that is now totally destroyed. The second enclosure includes streets, cemeteries, numerous patios, open spaces and most pyramids with ramps (see below), except for Pyramids V and VII, which are situated in the desert zone separating the second enclosure wall from a third one that marks the exterior of the site. A fourth enclosure wall is located about one kilometre north from the third.

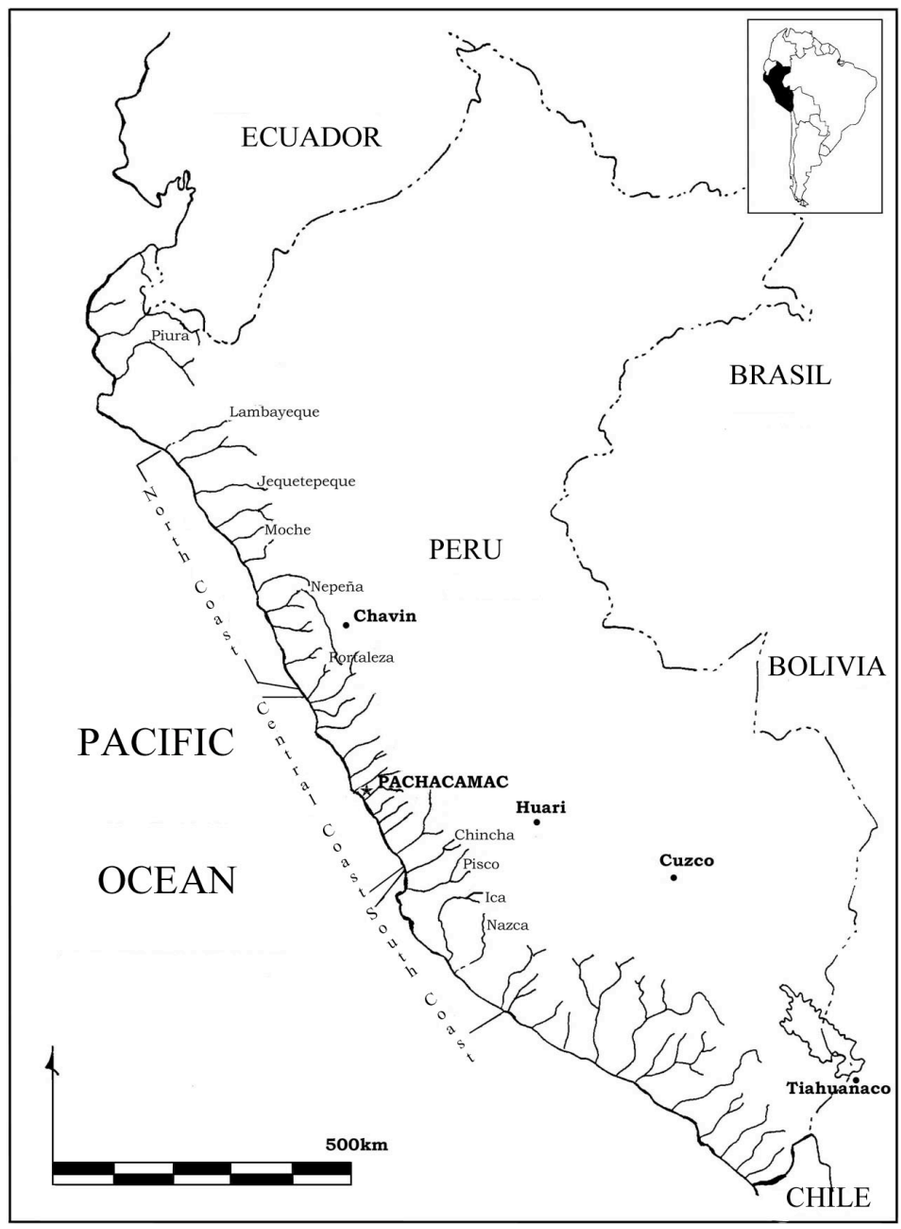


Figure 9-1: Map of Peru.

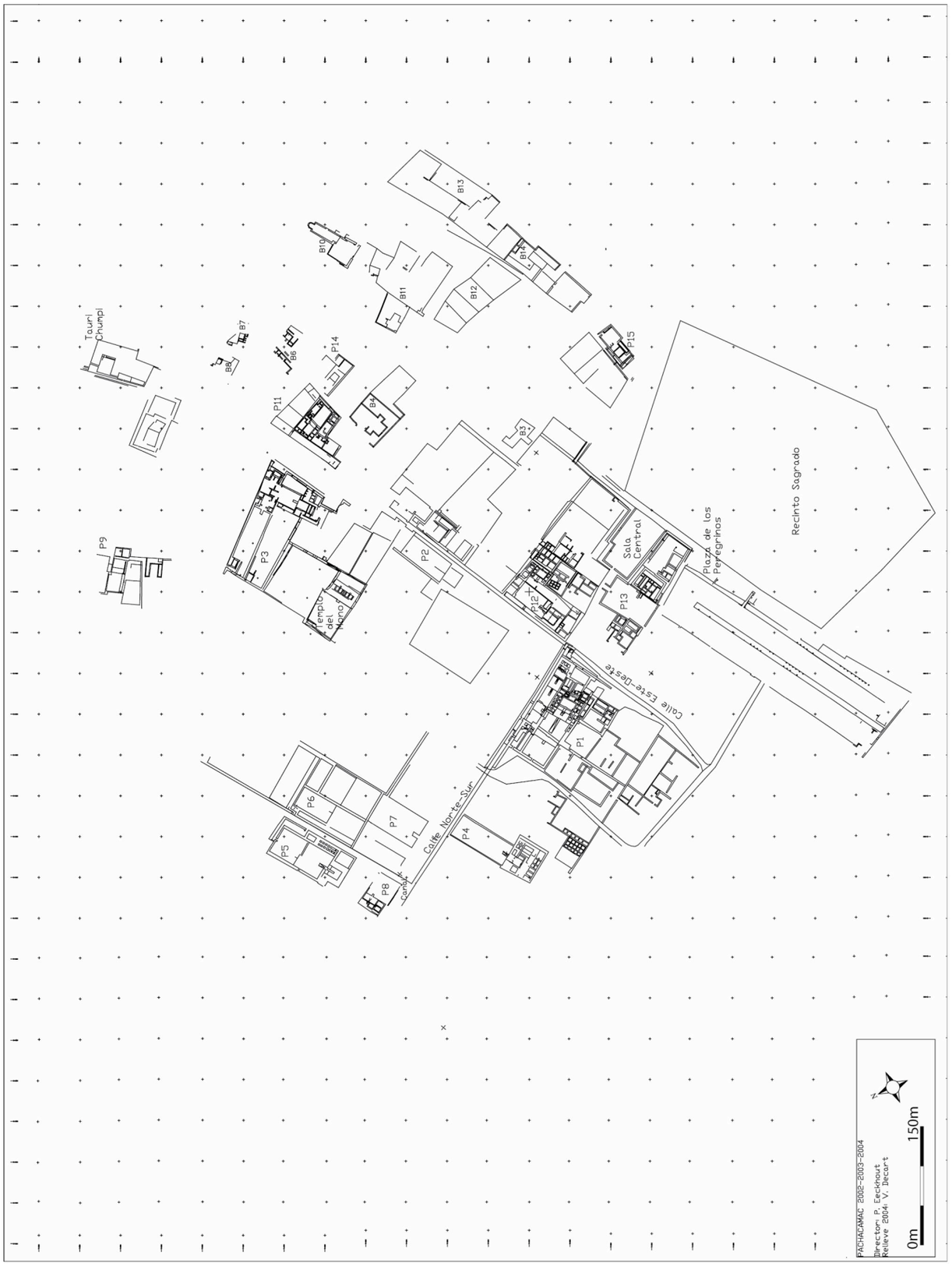


Figure 9-2: Partial Map of the site of Pachacamac (Direction: Peter Eeckhout; Topography and Mapping: Valérie Decart). P refer to pyramids with ramps (1 to 15); other letters and names to other types of buildings and structures.

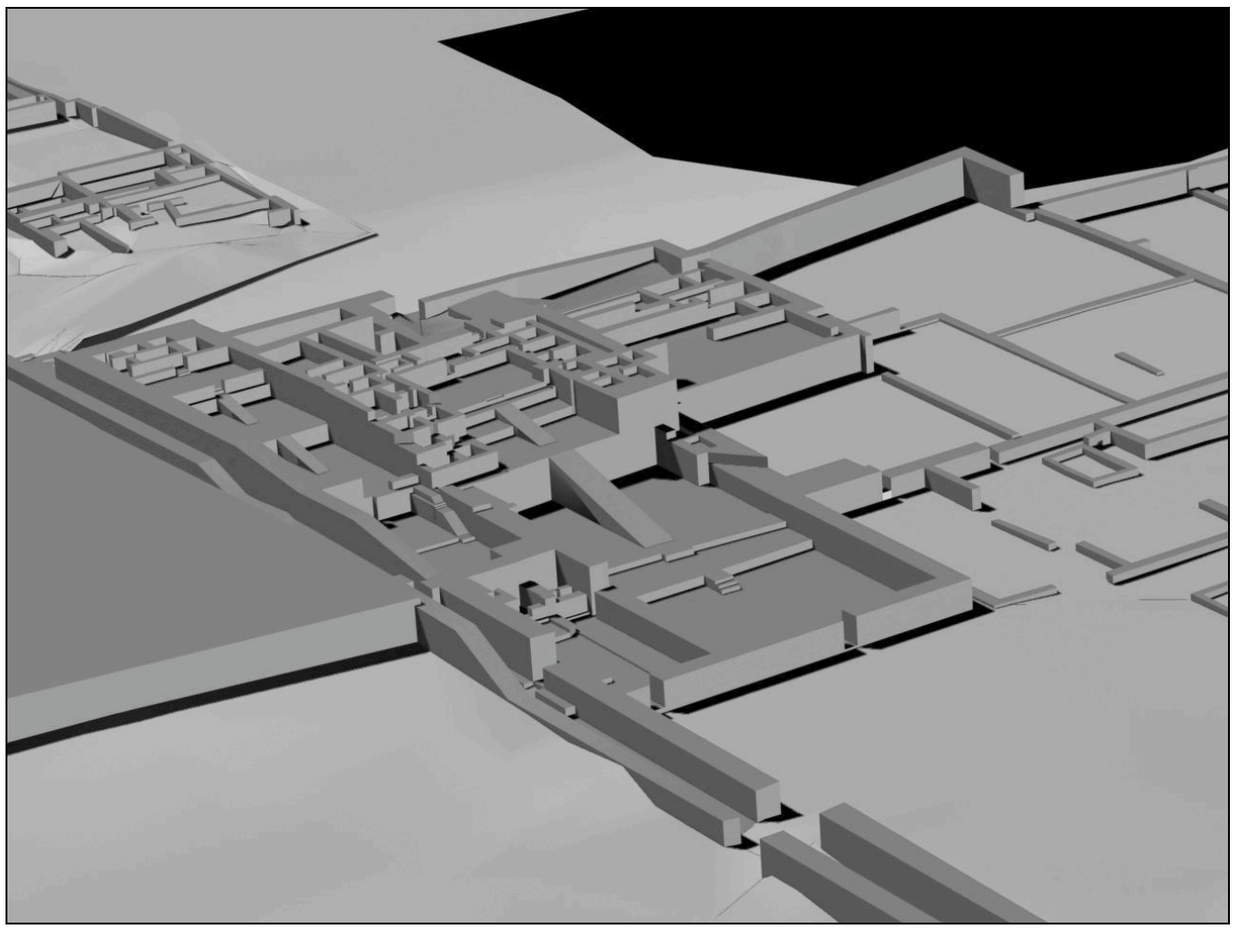


Figure 9-3: Computer-generated 3D reconstruction of Pyramid Complex n°1 at Pachacamac (Direction : Peter Eeckhout; Topography : Valérie Decart; CAD: Vincent Thieren).

Since the end of the XIXth century, there has been continuous research on the monumental architecture of the site (Bueno Mendoza 1982; Jiménez Borja 1985; Jiménez Borja and Bueno Mendoza 1970; Paredes 1988; Paredes and Franco 1987; Shimada 1991; Strong and Corbett 1943; Tello 1943; Uhle 1903). However only since the 1960's have researchers focused on monumental structures built of adobe bricks, commonly known as *pyramids with ramps,* a term first introduced by Artúro Jiménez Borja. I will summarize here only the features I consider to be diagnostic of, and specific to, the architecture of pyramid with ramps (cf Eeckhout 2000, 2003) : -

1) a rectangular platform with one or more ascending terraces ;
2) a series of rooms on the platform ;
3) a rectangular patio at the foot of one of the platform's sides ;
4) an access ramp between 1) and 3) ;
5) a massive wall starting from the platform's sides and enclosing the patio;
6) a main entrance to the precinct, often provided with a system of access control, such as a baffled door or a watchtower.

Frequently, one finds a series of sunken chambers, courtyards and other secondary structures attached to the terrace complex and considered as annexes of the main building (Fig.3). In fact, a compound –or pyramidal complex- can be composed of one or several pyramids with ramps (Fig.3). There are 15 pyramidal complexes with ramps [2] at the site of Pachacamac, which most authors consider to date back to the Late Intermediate Period. There are similar buildings in the Lurín and neighbouring valleys. Several authors have speculated as to what this recurrent pattern means, and have put forward hypotheses as to the purpose of these structures and their role in the development of central coast culture (Bueno Mendoza 1982; Jiménez Borja 1985; Eeckhout 1999b, 2000, 2003, s.d.; Franco Jordan 1998; Villacorta 2001).

Ychsma and the North

Well before the Incas appeared on the Andean scene, the Chimus had expanded their empire along the Pacific coast. Mackey and Klymyshyn have convincingly argued that the last stage of Chimu expansion reached its southernmost border limit in the Chillón Valley, but no consolidation of Chimu power occured there (Mackey & Klymyshyn 1990: 207; Menzel 1977: 24-25). They base

their hypothesis on the presence of Chimu ceramics and the absence of administrative centers in the valleys south of Huaura. South of this point, it would seem pointless to talk about imperial strategies in a region -the Lurín and Rímac area- that was never included within the empire. On the other hand, it is interesting to see how these extra-Chimu polities dealt with their powerful neighbours, how they reacted to its growing influence, and at which point the Chimu influence can be observed on the border.

During our excavations in the Lurín valley and at Pachacamac, we encountered a series of artifacts and offering patterns that seem to be related to pre-inca northern traditions. Study of settlement patterns and the structure of authority also reveals some similarities with what is known from the north coast at the same period. How can we understand these data in the light of what is known about the relationships between the Lurin Ychsma and the Chimu and Lambayeque people and polities? I shall try to suggest some answers to this complex question, after discussing the material.

Northern features are obvious in the famous wooden idol of Pachacamac (Fig.4), which thanks to iconographic study can be attributed to Middle Horizon 3, i.e the first half of the 9th century, a time when Chimu Capac, in the Supe Valley, probably played an important role on the coast (Eeckhout 1999a: 87-90).

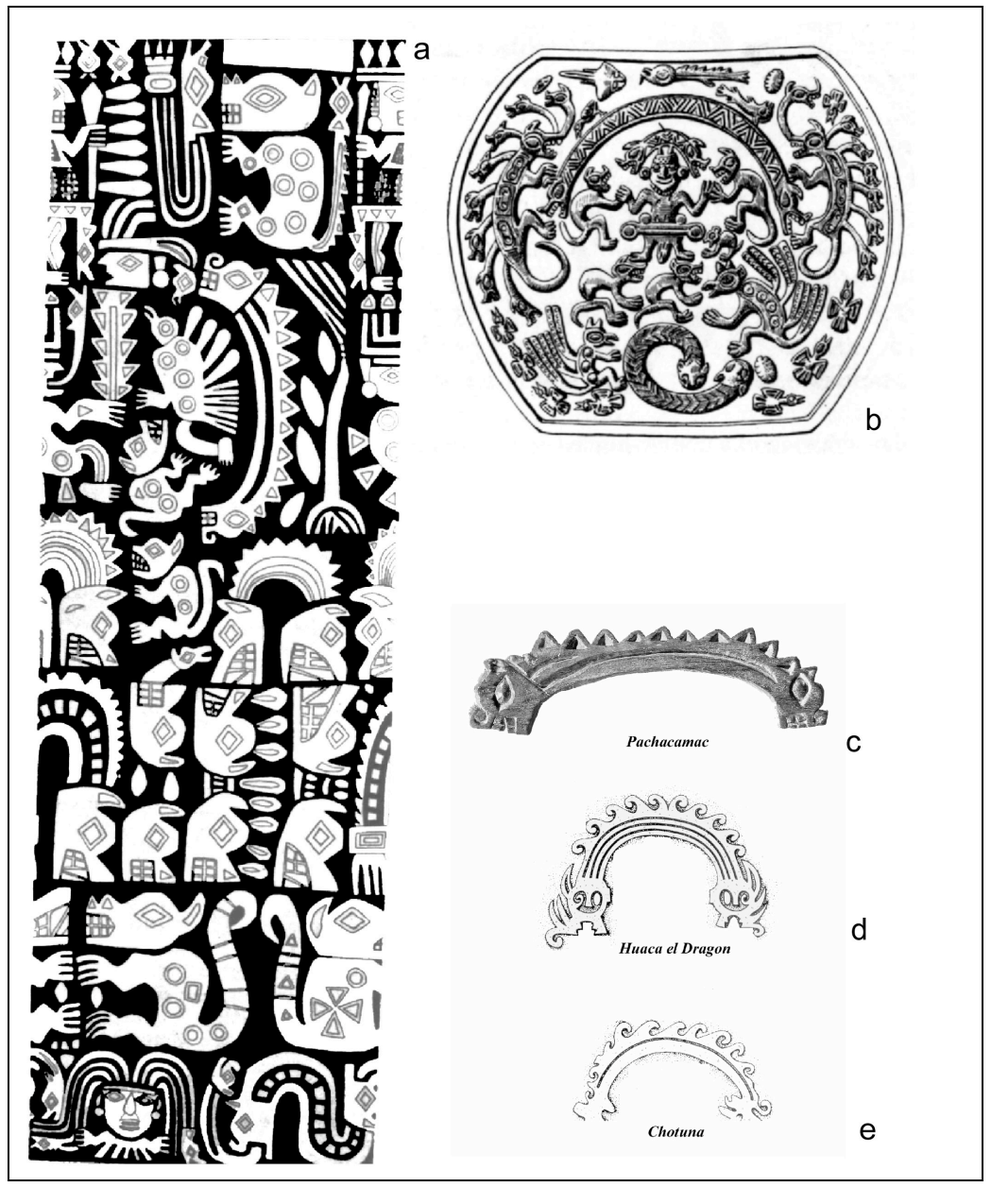


Figure 9-4: (a) Roll-out drawing of the carving of the wooden idol of Pachacamac (after Jiménez Borja 1985); (b) Press-molded design from a Middle Horizon 3 ceramic vessel from the North Coast of Peru (after Donnan 1990, fig.19); (c) detail of (a): double-headed serpent arch ; (d) double-headed serpent arch motif in the frieze of the Huaca del Dragon, Moche Valley, LIP (after Donnan 1990, fig.14 *up*) ; (e) double-headed serpent arch motif in the frieze of the Huaca Gloria de Chotuna, Lambayeque Valley, LIP (after Donnan 1990, fig.14 *down*).



Figure 9-5: Details of carved and inlaid motifs from a wooden post said to come from Pachacamac (Musée de l'Homme, Paris, inv.nb 11.21.504).

According to Menzel (1977), coastal polities became more and more isolated after Huari's decline, and the different cultural groups of the northern, central and southern coasts developed independently from LIP epoch 4, i.e. the beginning of the XIIIth C. Nevertheless, contacts still existed, maybe through pilgrimage, but certainly because of long-distance maritime trade between the various parts of the coast since it is well known that spondylus and other ritually important shells cannot be found south of the 5th parallel. Spondylus shells are fairly common in burial contexts in the Lurín, and other central coast valleys in the LIP. Worked shell is very common too, under the form of chakira-type adornments, in pieces accompanying offerings, or in tiny fragments encountered in layers of selected fill. Such a practice can be seen in contexts of ritual abandonment in Pyramid III at Pachacamac, and is very similar to the description provided by Bruce in the audiencia room of Huaca 1 at Pacatnamú (Bruce 1986). Spondylus shells and shell fragments adorned several wooden posts that are not well known. These are said to come from Pachacamac and are now in the Musée de l'Homme in Paris. Although these objects lack stratigraphic context, their iconography is unquestionably pre-Inca and especially interesting are the following (Fig.5).

One repeated motif shows an anthropomorphic figure with a crescent headdress, ear ornaments and a loincloth. He holds a staff with fish-like motifs in each hand and stands on a semi-circular shape, probably a reed boat. Between his legs is a miniature spondylus. The motif appears a kind of deformation of some Middle Sicán motives (see Cordy-Collins 1990) mixed with recurrent features of central coast iconography, like the staff god and the fishes (Fig.6).

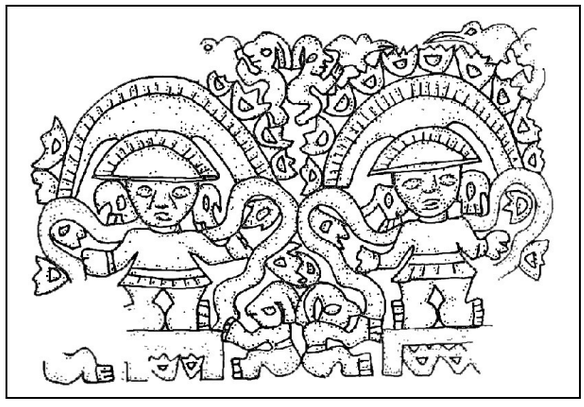


Figure 9-6: Roll-out drawing of a Middle Sicán silver cylinder showing spondylus activities (after Cordy-Collins 1990, fig.12).

Whole Conus shells have also been found, in offering or probably funerary context, in Pachacamac (Warwick Bray, pers. com. 1996) and in the Lurín valley. They are scarce and pre-date the Inca conquest. Strombus fragments have been found in one offering cache, but this seems a exceptional example. With regard to the exotic shells mentioned above, it is interesting that Shimada (1991) has suggested that the control of their trade was in the hand of the authorities, residing in the main coastal centers, and that this control shifted from one center to another over time, passing from Pachacamac to Sicán and from the Chimu and Chincha to the Incas (see also Pillsbury 1996). This would account for the similarities in iconography, but it is not only the objects that travel; men and ideas travel too. This can be deduced from some striking parallels between offering patterns from the north and central coast, like the use of spondylus powder in ritual fills, already mentioned. I shall here briefly review three others: miniature garments, miniature metal artifacts, and Nectandra seeds.

Miniature textiles, most often made of cotton, are frequently encountered in offerings (Feltham 2002). There are generally several pieces packed together, sometimes associated with other types of material such as vegetal remains, guinea pigs, etc. Mantles are the most commonly represented garments, as well as unkus or shirts (Fig.7).

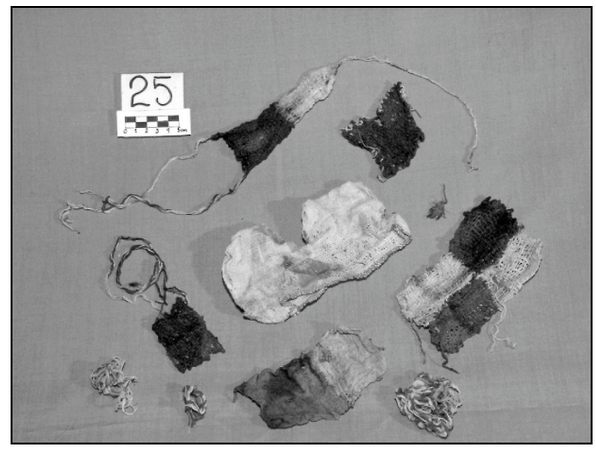


Figure 9-7: Miniature vestments from an offering in Pyramid III at Pachacamac.

Judging by their associations, they could be related to funerary rituals and ceremonies of voluntary abandonment of elite structures. Bruce (1986) has encountered the same pattern at Pacatnamu, in an audiencia room of Huaca 1. Amongst the miniature textiles encountered at Pachacamac, the offering Ych99-H13 was made in room 19, whose layout is comparable to that of northern audiencias (Fig.8).

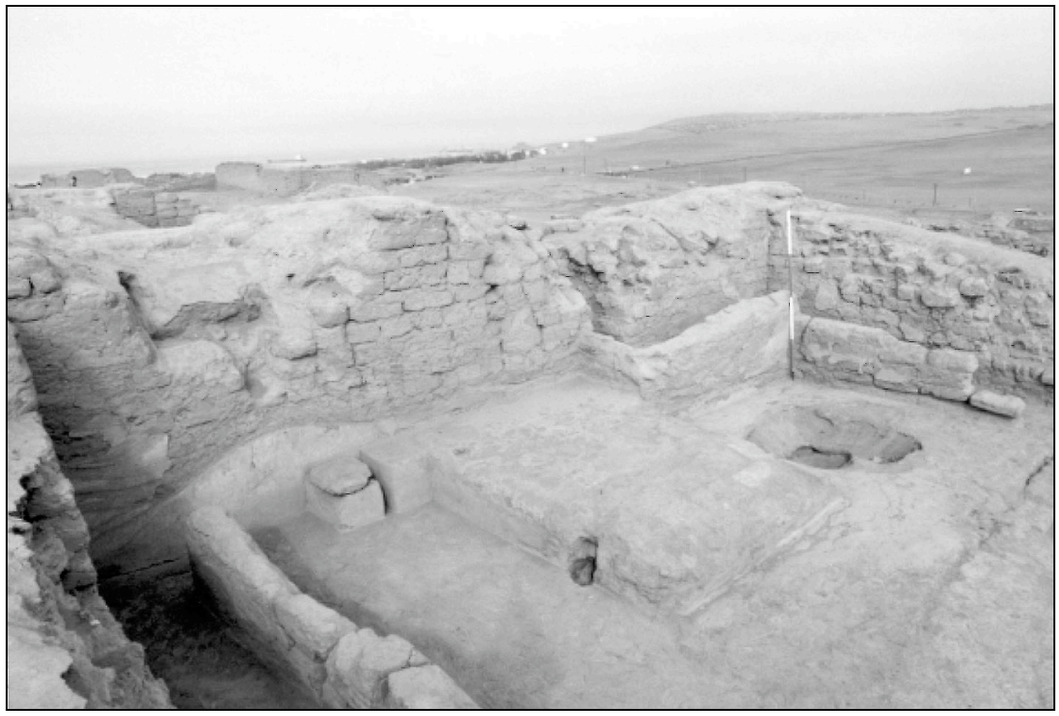


Figure 9-8: View of Room 19, Pyramid III, Pachacamac.

Miniature metal artifacts, in copper, tumbaga and, most frequently in silver, form part of offerings that are again associated with burials and abandonment practices. Clothing is represented, as well as spears, shields, bags, conical trumpets, and schematic animals (Fig.9).



Figure 9-9: Miniature metal artifacts from an offering in Pyramid III at Pachacamac.

Radiocarbon dates in one instance and relative dates from associated ceramics in others point to the first half of the XVth c. Other artifacts of the same kind are in the Berlin museum, and probably come from similar contexts and periods (Schmidt 1929). In Túcume, Narvaez (1995: 111-2) encountered exactly the same type of objects in front of the Temple of the Sacred Stone. They date from the Lambayeque to the Inca occupation of the site. Rowe (1946) describes such offerings made in honour of the main huacas in Cuzco and other places, something that suggests this could be originally a coastal custom borrowed by the Incas.

Nectandra seeds from the Amazon basin, commonly called ishpingo or amala, are very common in Late north coast contexts at Dos Cabezas, Tucumé, Chan Chan, Pacatnamu, and others. Montoya (1998) explains that ishpingos form part of Ritual Offering Complex associated with human sacrifice in elite architectural compounds. At Pachacamac, ishpingos are frequent, but seem related to the preparation of the mummy bundle as well as in some offerings made to the dead (Eeckhout 2001, 2004) (Fig.10). Again, similar objects, in this case Amazonian seeds, are related to the sphere of death, but with variations between north and central coast usages.



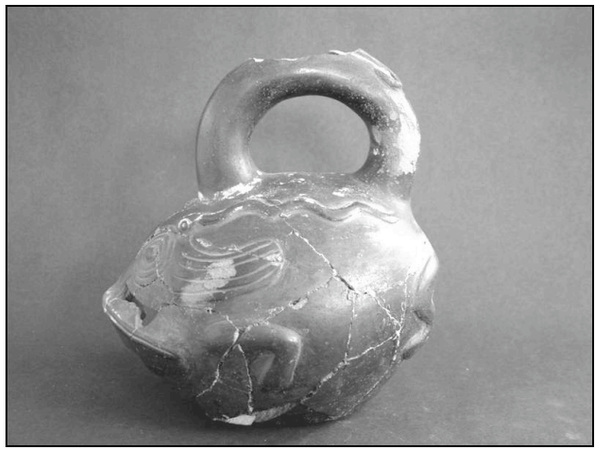
Figure 9-10: Ishpingos around the neck of a mummy from the Temple of the Monkey at Pachacamac.

As regards the ceramic material, it has been known for a long time that the late part of the LIP on the central coast is marked by some Chimú influence (Menzel 1977: 51), and the presence of the occasional imported pot in our excavations confirms this (Figs 11, 12).

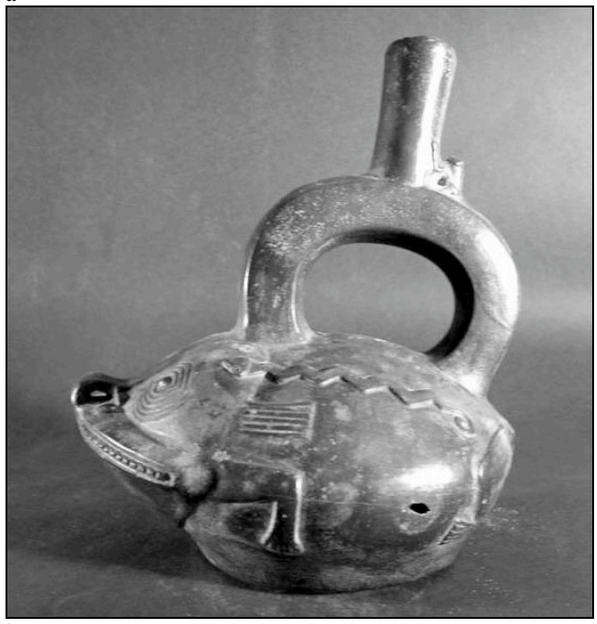
The settlement distribution in the Lower and Middle Lurin Valley reveals that there was a dual authority pattern, characterized by differential access to a labour force (Eeckhout 1999a: 465-9; 2003). This parallels the results obtained by Moore in his study of Late Nepeña architectural and political organization (Moore 1995). A Spanish visita to the Lurín, during the Viceroyalty of Toledo, has been recently published by Rostworowski (1999), and confirms the archaeological record. It reveals the names of the traditional curacas in Inca and early colonial times. The most striking aspect of dualism in the area is the existence of a twin site to Pachacamac. This is Pampa de las Flores, which was probably the *hanan* side of the chiefdom's capital, while Pachacamac was the *hurin* one.



Figure 9-11: Detail of a LIP feather headdress from an offering at Pampa de las Flores, Lurín Valley. It shows a personnage wearing a crescent headdress and holding severed heads (compare with Figure 9-6).



a



b

Figure 9-12:
a. Stirrup-spout bottle from funerary offerings in Pyramid III at Pachacamac.
b. Stirrup-spout bottle said to come from Chan Chan (Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, inv.nb AAM-39-108).

On the basis of archaeological data, the occupation of the Lurin pyramids with central ramps is similar to that encountered by Donnan (1986) in Pacatnamu's Huacas, whose form has often been compared to those at Pachacamac. In the Lurín, the compounds were residences for an elite who must have controlled a portion of the local production. They include two main parts: a public space (the plaza) and a private space (the rest of the pyramid) (Fig.13).

This last part can again be divided into three sectors, according to their probable function: the platform would be designed to display authority; the adjoining U-shaped room cluster would serve as residential quarters; and the other rooms and courts as storage facilities for accumulation and management of production surplus. These pyramids thus appear as the seats of local political power during the Late Intermediate Period at Pachacamac and in the Lower Lurín Valley.

Elsewhere, on the basis of excavations in Pachacamac's Pyramid III, and extensive critical review of available data from other excavated pyramids and from colonial accounts, I have argued that these monuments could be considered the succesive palaces of local lords who ruled over the area in accordance with a dynastic model of succession (Eeckhout 2000; Michczincky et al. 2003). If this hypothesis is proved to be true, this could be an additional parallel to North coast dynastic rule (Conrad 1981).

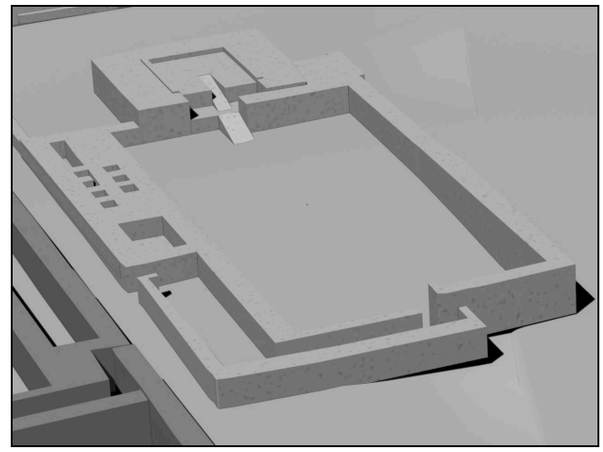


Figure 9-13: Computer-generated 3D reconstruction of Pyramid n°5 at Pachacamac (Direction: Peter Eeckhout, Topography: Valérie Decart, CAD: Vincent Thieren).

The Inca Conquest: Ychsma becomes Pachacamac

Sometime around AD1470, Topa Inca Yupanqui and his entourage entered Pachacamac and took over the city of the Oracle. This conquest had a profound impact on the site's design: numerous new structures were built, and some others were reused and transformed in order to fulfill the new masters'requirements. The settlement reached an importance far beyond its traditional regional framework, since the oracle cult and its related pilgrimage were now organized at an imperial level. The whole area was transformed and the Lurín and Rímac Valleys' ancestral chiefdoms were included within the Inca political and administrative system: three *hunus* of 10.000 tributaries. The Incas even changed the site's name, for until then it was known as Ychsma.

Amongst the new buildings were three structures which signify the high status of the place in the eyes of the Incas: a Sun Temple, an ushnu and an Acllahuasi.

The Sun Temple is situated within the southern part of the Sacred Precinct, on a hill that dominates the entire site. It is composed of half a dozen stepped adobe platforms with inner zig-zag stairs connecting the various levels. On the summit, now a flat space with few remains, were two main constructions: a Punchao Cancha with a window facing the valley and another sanctuary probably dedicated to Pachacamac itself, facing the Pacific Ocean.

Demarest's study of Viracocha and the Sun (Inti) shows the multifaceted character of the deities of Inca upper pantheon (Demarest 1981). The author convincingly develops the idea of a « solar triad » that one can sum up in the following manner:
- Apu-Inti, "True Sun", "Adult Sun", a Creator assimilated to Viracocha;
- Churi-Inti, "Young Sun", considered as "Punchao" (the Day);
- Inti-Guauqui, "Sun as life giver", patron of the Incas and center of the state cult of ancestors.

A quotation from Avila tells us about the relationships between Inti and Pachacamac: "Se dice que cuando los ingas estaban en las tierras altas, celebraban el culto del sol al que adoraban en su santuario de Titicaca diciendo : « Es éste quien nos ha animado a nosotros los ingas ». Cuando estaban en las tierras bajas, adoraban a Pachacamac, diciendo :
« Es éste quien nos ha animado a nosostros los ingas » (...) los ingas creían que los límites de la tierra se encontraban en Titicaca y, por la otra parte del mar, en las tierras de Pachacamac ; mas allà no había más nada. Era quizá a causa de esta creencia que adoraban a estos dos huacas mas que a todos los demás y levantaron una imagen del sol en las proximidades de Pachacamac de Abajo. Y hasta hoy se llama ese lugar Punchaucancha » (Avila 1987: chap.XXII).

Pachacamac would then be the lower « hurin » Creator and Viracocha (assimilated to the Sun) the upper « hanan » one. The analysis can be taken a little further. Indeed, with regard to the ritual feasts given by the Incas in honour of the Sun, Demarest (1981:26-7) demonstrates that Apu-Inti ("Adult Sun", Viracocha) was the patron of the Capac Raymi, the summer solstice feast (November), when the sun is high and strong. Churi-Inti ("Young Sun") is the patron of Inti Raymi, the winter solstice feast (June), the moment when the Sun is at its lowest and northern position: he is then considered as weak and young. Churi-Inti has no creator aspect, he is assimilated to Punchao, the Day, and it is precizely a Punchao Cancha (Temple of the Day) that was built at Pachacamac, situated northwest of the Cuzco, i.e. in the direction where the Young Sun in June stands in the highlands (Fig.14).
It is my opinion that in this way the Incas showed that they recognized Ychsma-Pachacamac as the lowland creator (while Viracocha is Apu-Inti, the highland creator) but, on the other hand, they included the site in their mythic landscape since they made it the place where the Young Sun, Sun of the Day, the Punchao, is revered. As regards Ychsma, it is worth recalling its recurrent association with the Moon in mythic tales, iconography and ritual practices (Eeckhout 1998b). Indeed, the Inca conquest of the Ychsma and the construction of a Temple of the Day dominating the entire site appear as a double victory: the highlanders over the coastal people and the Solar Creator over the Lunar Creator (Fig.15). More than a diplomatic or military achievement, it is an act of fundamentally religious nature that is acomplished. From the symbolic point of view, in this way, the Incas assured their domination of the entire universe.

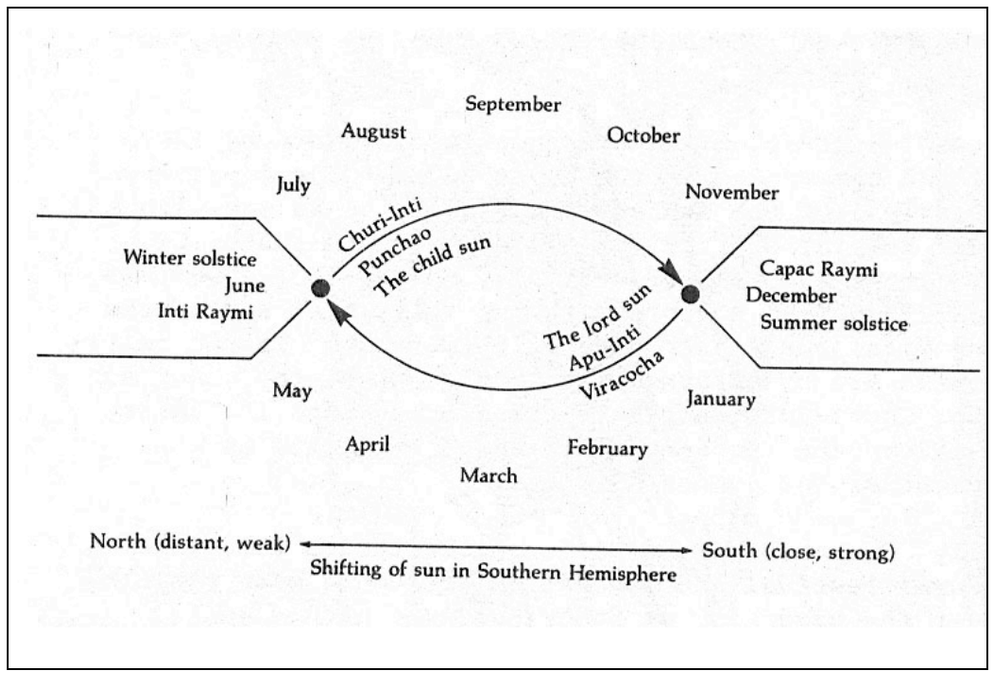


Figure 9-14: The solstitial division of the inca solar godhead (after Demarest 1981, fig.4).



Figure 9-15: The Temple of the Sun at Pachacamac, seen from the North.

The Temple was considered one of the most important in the whole empire, along with these sanctuaries on the Titicaca Island of the Sun and the Coricancha in Cuzco. The same kind of restrictions of access were applied in these sanctuaries: ritual fasting, succesive stages and progressive approach through restricted courts. At Pachacamac as in the Sanctuary of the Titicaca, only a handful of individuals with special status were allowed to have direct contact with the Idol or the Sacred Rock. As different authors have shown, this tight control of the most solemn cults formed an integral part of Inca socio-political strategies for domination (Bauer and Stanish 2001).

The imperial need for inter-ethnic peace and unification justified the organization of large-scale long-distance pilgrimages to these sites. This shift from local to inter-regional practice at Pachacamac is attested by the spectacular increase in size of the pilgrimage facilities. During the Late Intermediate Period, pilgrims probably gathered in the Central Plaza, at the end of the North-South Street that crosses the site. During the Late Horizon, the Incas built the Pilgrim's Plaza, a rectangular court with columns that covered 5 hectares, where pilgrims were obliged to wait one whole year before entering the Sacred Precinct and consulting the Oracle. The Pilgrim's Plaza is 15 times larger than the Central Plaza.

In the eastern part of the wall separating the Pilgrim's Plaza from the Sacred Precinct stands a huge ushnu, which has been recently excavated and restored (Fig.16).

According to Hyslop, the primary ritual use of the ushnu took on a more public role in the conquered provinces, since « the platform fulfilled a political function where Inka and governers came together with local leaders, and where troops were reviewed. The Inka solar religion was closely tied to the ushnu » (1990: 101). At Pachacamac, the ushnu is also the obligatory entrance to the Sacred Precinct, the place where the cult officials received the offerings of the pilgrims, and where tribute came that was then stored in the Sun Temple's facilities. This is why Uhle appropriately names it « The Porter's Lodge ». The position of the ushnu at Pachacamac clearly makes a statement about the ideology of inca imperialism, characterized by a mix of political, economical and religious motivation.

The acllahuasi is one of the few inca constructions on the coast that show fine coursed stone masonry. It is difficult to be sure of the original aspect of the building, because of Tello's restoration (Fig.17).



Figure 9-16: View to the ushnu at Pachacamac (restored).



Figure 9-17: The acllahuasi at Pachacamac (restored).

Nevertheless, it is one of the largest of its kind, and according to Uhle's estimates, it housed some 200 chosen women. As in the other structures of the same kind throughout the Empire, the acllas at Pachacamac represented a powerful economical device, in providing fine cumbi textiles for state goals. In terms of politics,

their utility was consistent, since some of them were given as spouses by the Inca to his allies and to curacas who submitted to Inca rule. Ethnohistoric evidence suggests that the acllas were growing sacred fish in the pools in front of the acllahuasi. This fish was brought by chaskis to Cuzco because its comsumption was a privilege reserved for the Emperor himself. Once again, economics, politics and religion are entwined in an institution that served imperial purposes.

The Incas made their presence felt all over the Lurin valley, where they made certain changes in the architecture and the settlements. For example, Jane Feltham (1984) has shown how their new architectural ideas influenced the elite architecture of the valley.
The way traditional architectural elite features, such as central ramps and platforms with U-shaped superstructures, are used during the Late Horizon reflects the transformations wrought by the Inca on local political hierarchies. At Pachacamac, where the principal curacas lost their former power, the general layout of the structures has been preserved, but the ancient features have been covered, as in the so-called « Tauri-Chumpi palace », the supposed inca governor's residence. This building was constructed over an ancient pyramid with ramp, which was the traditional seat of power in the region. Recent excavations by Jesús Ramos Giraldo suggest that other similar structures were erased for the construction of the Pilgrims Plaza (Ramos, pers. com. 2000). No pyramids functioned under Inca rule: they were abandonned, used as burial grounds and camps for the pilgrims. On the other hand, in the valley, the same typical elite features have been integrated into inca administrative buildings, as for example the central ramp and platform in the Window Building at Huaycán. In other cases, ancient pyramids continued to be used and were even amplified by late adjunctions, such as additional walls and rooms made of large inca-style adobes at Pampa de las Flores, in the Lower Lurín Valley. This supports the idea that second-rank local authorities conserved and maybe extended their power, under strict inca control.

These few examples are symptomatic of the complete integration of the Lurín settlements within the imperial mold. There are other indications that confirm such an integration, for example our ongoing studies of ceramic and textile material, which will be discussed when their analysis is completed.

Discussion

On the basis of the archaeological record, it seems that some ritual practices and socio-political organization patterns similar to north coast ones were deeply rooted in the central coast for a very long time, well before the Chimu began their expansion. Rather than mere influence, it appears that we are dealing with a common pool of cultural features, that have evolved in different ways in each area. Most of this pool concerns the elites of both regions, very likely in contact through long distance maritime trade. Power, death, and ancestors, constitute the common axis around which the same ingredients are differentially used and manipulated by the ruling class. At the end of the Late Intermediate Period, at the moment of Chimu expansion, we see a swarm of objects and themes appearing on the central coast, whose close relationship to the Chimu style is difficult to ignore. Maybe if the Ychsma were so receptive to these influences, it is because of the common background of the parties involved (see also Menzel 1977: 24).

However, on a territorial level, the picture looks different. If the central and north coasts shared a common core of beliefs and practises, why did the Ychsma apparently resist the Chimu in battle, but succumb to the diplomacy of the Incas with whom they had far less in common? It is true that the reference to a pitched battle between the Ychsma and Chimú has yet to be proven empirically. Nevertheless Garcilaso (1991, Book 6, chap.32:400) states that "(...) se mostraban muy enemigos del poderoso Chimu los dos curacas: el de Pachacamac y él de Runahuánac. Porque en tiempos atrás, antes de los Incas, tuvo cruel guerra con ellos sobre los términos y los pastos y sobre hacerse esclavos unos a otros y los traía avasallados y al presente, con el poder del Inca, querían vengarse de los agravios y ventajas recibidas, lo cual sentía el gran Chimu más grave que otra cosa alguna y hacía para defenderse todo lo que podía". This suggests that coast ethnic groups and polities gathered to fight the Chimú army, which was en route to conquer the area at the end of the LIP (Bonavia 1991: 525; Menzel 1977: 24). It is possible that the north and central coast polities were competing over dwindling resources and such a resistance may have been because the Chimu were easily able to mobilize an army over the flat coastal plain and the Ychsma were actually confronted with a standing army. On the other hand, it was far more difficult for the Incas to mobilize an army over mountainous territory leading from Jauja to Pachacamac, so that diplomacy was always their preferred option[3], when dealing with the coastal polities, as can be seen in Garcilaso's account of the arrival of Topa Inca at Pachacamac. It may also be that the Inca offered better terms for incorporation into an empire than did the Chimú, although again at present this is unprovable.

The above discussion gives several clues as to how the Incas managed and manipulated specific features of local Ychsma identity.

First, on a religious level, the Incas imposed their own cult very subtly in order to appear to respect local beliefs. In a certain way, they probably shared such beliefs, even partially. Garcilaso's comments about the negotiations between the principal curaca of the site and Topa Yupanqui speak volumes in this respect, since peace is concluded without any violence, and with the following conditions : « que adorasen los yuncas al sol, como los Incas ; que le hiciesen templo aparte como al Pachacámac, donde le sacrificasen y ofreciesen sus dones, con que no fuesen de sangre humana (porque era contra ley natural matar un hombre a otro para ofrecerlo en sacrificio, lo cual se quitase totalmente). Que echasen

los ídolos que había en el templo de Pachacámac (…) que se fundase en el valle Pachacámac casa de las vírgenes escogidas (…); que el rey Cuismancu se quedase en su señorío (como todos los demás curacas) teniendo el Inca por supremo señor (…) » (Garcilaso 1991, Lib.6, cap.XXXI :396). We know that the idols referred to – "the vixen and other sea creatures"- (id.:395)-were still to play a role during important Inca ceremonies such as the Inti Raymi, when offerings were exchanged. The Inca gave to the curacas of the different provinces cups of gold that he used to feed the sun, while those curacas offered the Inca « (…) sus vasos y otras cosas de oro y plata que para presentar al sol habían traído de sus tierras : como ovejas, corderos, lagartijas, sapos, culebras, zorras, tigres y leones y mucha variedad de aves. En fin, de lo que más abundancia había en sus provincias (…)(Garcilaso 1991, Lib.6, cap.XXI : 372-73). The symbolism is obvious: the Inca sun in exchange for the particular sacred animals from each conquered province. In addition descriptions from Cieza de León (1996, Parte 1, cap.lxxii: 213) and Cobo (1964: 187) tell us about the presence of mural paintings with animal motifs inside the Sun Temple, something that suggests imperial modifications to the cult were more formal than real. With regard to human sacrifice, it is true that this practice did not end with the integration of the site into the Empire, but it probably became an Inca privilege, as is attested by Uhle's finds in the Sun Temple (Uhle 1903: 84-88), as well as those excavated at Pampa de Florès (Eeckhout 1999c, 2004).

The organization of large scale pilgrimage stems from the same basis as the cult's, i.e. on one hand, this practice, which had probably existed for generations, is given an importance hitherto undreamt of, while at the same time being controlled and used for the benefit of the state.

Second, on a political level, the Incas used local secular power symbols in order to confirm their own power, as is the case with the traditional elite architecture – pyramids with ramps- whose design inspired the palaces of imperial rulers in the Late Horizon, such as Tauri Chumpi. Such a procedure allowsed local populations to preserve their own ideological referents and the symbols embedded in them, while at the same time allowing the Incas to integrate this power ideology within their own schemes and for their own profit.

The same process clearly stands out in the design of the Sun Temple, whose stepped form imitates local temples, whereas the upper parts show some typical Inca features. In secondary settlements in the valley, local lords stayed in place, and some of them even used "imported" architectural features to show their fidelity to the new rulers.

In other words, the success of the Incas was due to a carefully acquired knowledge of the identity and cultural specificity of the people and the area they conquered. The skilled management of a series of selected features permitted a "smooth" integration of the Ychsmas within the Empire. On a more general level, knowledge and respect for the identity of the "vanquished" appears as an important factor for the benefit of the winner: for during the two or three generations of Tahunatinsuyu dominion at Pachacamac, the site prospered as never before, while in the same period of time after the Spanish conquest it was totally abandoned and the region's population diminished by 90% (Rostoworowski 1992: 118-120). Such a demographic collapse obviously results in a smaller workforce, fewer taxes, and fewer resources for the established power, something the Incas would never have contemplated. Even if part of this dramatic population decrease is due to uncontrollable biological factors, the profound changes ordered by colonial administration on local social mechanisms and structures, which constitute part of local identity, had a counterproductive effect that cannot be denied nowadays.

Acknowledgements:

Earlier versions of this essay have been presented as papers at the Seventh Symposium of the Sainsbury Research Unit for the Arts of Africa, Oceania and the Americas : The Inca and Chimor: Imperial Strategies on the Late Prehispanic North Coast of Peru held at the University of East Anglia, at Norwich (2000), and at the 69th Annual Meeting of the Society for American Archaeology in Montréal (2004). I am greatly indebted to all colleagues who provided me suggestions and comments. Jane Feltham translated the original French manuscript and generously shared with me her views on the questions raised here. She deserves my warwest thanks. All remaining errors are, of course, my own.

Notes

[1] The Painted Temple is called the Temple of Pachacamac by Uhle, who didn't specifically call the Old Temple of Pachacamac as such.

[2] For the purposes of this study, I have considered a structure with clearly indentifiable boundaries as a separate unit or pyramidal complex, although it may be composed of two or three pyramids with ramps that are clearly related. Each complex is designated by a Roman numeral with capital letters A,B,C, etc. used for the individual pyramids within the complex. Some buildings, classed as a single pyramid because their boundaries are clearly identifiable, do in fact contain more than one pyramid with ramps within the complex, in which case the Roman numeral serves to identify the complex and the letters A, B, C the pyramids within the complex.

[3] See D'Altroy 1992: 71-93; 2002: 205-230 for a discussion on Inca military strategy and logistics.

References cited

Agurto Calvo, Santiago
1984 *Lima Prehispanica*. Municipalidad de Lima Metropolitana, Lima.

Avila, Francisco de
1987 [1608?] *Ritos et Tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Versión paleográfica, interpretación fonológica y traducción al castellano por Gérald Taylor. Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Frances de Estudios Andinos, Lima.

Bauer, Brian S., & Charles Stanish
2001 *Ritual and Pilgrimage in the Ancient Andes. The Island of the Sun and the Moon*. University of Texas Press, Austin

Bazan del Campo, Francisco
1990 *Arqueología y Etnohistoria de los Periodos Prehispánicos Tardíos de la Costa Central del Perú*. Unpublished Master Thesis, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Bonavia, Duccio
1991 *Peru Hombre e Historia I. De los origenes al siglo XV*. Ediciones Edubanco, Lima.

Bueno Mendoza, Alberto
1982 *Antiguo Valle de Pachacamac : Espacio, Tiempo y Cultura*. Editorial de Los Pinos, Lima.

Bruce, Susan Lee
1986 The Audiencia Room of the Huaca 1 Complex. In *The Pacatnamu Papers, Volume 1*, eds. Christopher B. Donnan & G. Cock, 95-108. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.

Cieza de León , Pedro
1996 [1551] *Crónica del Perú, Primera Parte*. Pontificia Universidad Católica del Perú-Academia Nacional de la Historia, Lima.

Cobo, Fray Bernabé
1964 [1653] Historia del Nuevo Mundo. *Biblioteca de Autores Espanoles*, T. 41-42. Ediciones Atlas, Madrid.

Conrad, Geoffrey W.
1981 Cultural Materialism, Split Inheritance, and the Expansion of Ancient Peruvian Empires. *American Antiquity* 46:3-26.

Cordy-Collins, Alana
1990 Fonga Sidge, Shell Purveyor to the Chimu Kings. In *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor*, eds Michael E. Moseley & A. Cordy-Collins, 393-418. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Cornejo, Miguel
2000 La nación ishma y la Provincia inka de Pachacámac. *Arqueológicas* 24:147-72.

Daggett, Richard E.
1988 The Pachacamac Studies : 1938-1941. *Michigan Discussions in Anthropology* 8:13-22.

D'Altroy , Terence N.
1992 *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press, Washington and London.
2002 *The Incas*. Blackwell Publishing, Malden and Oxford.

Demarest, Arthur A.
1981 Viracocha. the Nature and Antiquity of the Andean High God. *Peabody Museum Monographs*, 6. Harvard University, Cambridge.

Donnan, Christopher B.
1986 The Huaca 1 Complex. In *The Pacatnamu Papers, Volume 1*, eds Christopher Donnan & G. Cock, 63-84. Museum of Cultural History, University of California, Los Angeles.
1990 The Chotuna Friezes and the Chotuna-Dragon Connection. In *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor*, eds Michael E. Moseley & A. Cordy-Collins, 275-96. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Earle, Timothy K.
1972 Lurin Valley, Peru : Early Intermediate Period Settlement Development. *American Antiquity*, 37:467-77.

Eeckhout, Peter
1998a Le Temple de Pachacamac sous l'Empire inca. *Journal de la Société des Américanistes* 84: 9-44.
1998b Le renard Yunga. Une figure symbolique préhispanique. *Revista Española de Antropologia Americana* 28 :119-49.
1999a Pachacamac durant l'Intermédiaire récent. Etude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou. *British Archaeological Reports International Series,* 747. Hadrian Books Ltd, Oxford.
1999b Pirámide con rampa n°III, Pachacámac. Nuevos datos, nuevas perspectivas. *Boletín del Instituto Frances de Estudios Andinos* 28 (2): 169-214.
1999c Les sacrifiés de Pampa de las Florès. Contribution archéologique à l'étude du sacrifice humain dans les Andes préhispaniques. *Recherches Amérindiennes au Québec* 29: 18-50.
2000 The Palaces of the Lords of Ychsma. An Archaeological Reappraisal of the Function of Pyramids with Ramps at Pachacamac, Central Coast of Peru. *Journal of American Archaeology* 17-18-19:217-54.
2001 Semillas sagradas : el *ishpingo* en Pachacamac, costal central del Perú. Paper read at the XIVe Congrès de l'Union Internationale des Sciences Pré- et Protohistoriques, Liège, Belgium.
2003 Ancient Monuments and Patterns of Power at Pachacamac, Central Coast of Peru. *Beiträge zur Allgemeine und Vergleichenden Archäologie* 23 :139-182.
2004 Relatos m_ticos y practicas rituales en Pachacamac. *Boletín del Instituto Frances de Estudios Andinos* 33, 1:1-54

Eeckhout, Peter (ed.)
s.d. *Arqueología de la Costa Central del Perú en los Periodos Tardíos*. Boletín Temático del Instituto Francès de Estudios Andinos (in press).

Estete, Miguel de
1992 [1533] Nouvelles du Pérou, Translated by Angeles Muñoz and Rosine Gars. In *Nouvelles certaines des Isles du Peru*, ed. Isabel de Soto, pp.44-81. Amiot. Lenganey, Thaon.

Feltham, Jane P.
1983 *The Lurin Valley, Peru : AD1000-1532*. Ph. D. Diss. Institute of Archaeology, University of London, Londres.

1984 The Lurin Valley Project - Some Results for the Late Intermediate and Late Horizon Periods. In Current Archaeological Projects in the Andes : Some Approaches and Results, ed. A. Kendall, 45-73. *British Research Council International Series*, 210. Oxford.

2002 Tejidos del los períodos tardíos de Pachacamac, Costa Central del Perú. In *Actas de las II Jornadas Internacionales sobre textiles precolombinos*, éd. Victória Solanilla Demestre, 95-114. Departament d'Art, Universitat Autónoma de Barcelona.

Franco Jordan, Regulo

1993a El centro ceremonial de Pachacamac : nuevas evidencias en el Templo Viejo. *Boletín de Lima* 86:45-62. Lima.

1993b Los dos templos principales de Pachacamac. Breve síntesis. *Revista del Museo de Arqueología* 4:55-77. Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Ciencias Sociales.

1998 *La Pirámide con Rampa n°2 de Pachacamac. Excavaciones y Nuevas Interpretaciones; 105p*. Trujillo.

Franco Jordan, Regulo, y Ponciano Paredes Botoni

2000 El Templo Viejo de Pachacamac : Nuevos aportes al estudio del Horizónte Medio. *Boletín de Arqueología PUCP* 4 :607-630.

Garcilaso de la Vega, Inca

1991 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. (2 Vol.). Fondo de Cultura Economica, Lima.

Hyslop, John

1990 *Inka Settlement Planning*. University of Texas Press, Austin.

Isbell, William H., and Gordon F. McEwan

1991 A History of Huari Studies and Introduction to Current Interpretations. In *Huari Administrative Structure, Prehistoric Monumental Architecture and State Government*, eds William H. Isbell, and Gordon F. McEwan, pp.1-18. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Jijon y Caamaño, Jacinto

1949 *Maranga, Contribución al Conocimiento de los Aborigenes del Valle del Rímac, Perú*. La Prensa Catolica, Quito.

Jiménez Borja, Arturo

1985 Pachacamac. *Boletin de Lima*, 38: 40-54. Lima.

1992 Las Huacas. *Pachacamac, Revista del Museo de la Nacion* 1(1):125-31. Lima.

Jiménez Borja, Arturo, and A. Bueno Mendoza

1970 Breves notas acerca de Pachacámac. *Arqueología y Sociedad* 4:13-25. Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

Kaulicke, Peter

2000 La Sombra de Pachacamac : Huari en la Costa Central. *Boletín de Arqueología PUCP* 4 :313-359.

Kroeber, Alfred L.

1954 Proto-Lima : A Middle Culture of Peru. *Fieldiana Anthropology* 44. Chicago Natural History Museum, Chicago.

Mackey, Carol J., & Ulana Klymyshyn

1990 The Southern Frontier of the Chimu Empire. In *The Northern Dynasties. Kingship and Statecraft in Chimor*, eds Michael E. Moseley & A. Cordy-Collins, 195-226. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C.

Marcone, Giancarlo

2000 El complejo de los adobitos y la cultura Lima en el santuário de Pachacamac. *Boletín de Arqueología PUCP* 4 :597-605

Menzel, Dorothy

1964 Style and Time in the Middle Horizon. *Nawpa Pacha* 2:1-105. Berkeley.

1968 La Cultura Huari. *Las Grandes Civilizaciones del Antiguo Peru*, 6. Compania de Seguros y Reaseguros Peruanos, Lima.

1977 *The Archaeology of Ancient Peru and the Work of Max Ühle*. R.H. Lowie Museum of Anthropology, University of California, Berkeley.

Michczincky, Adam, Peter Eeckhout, Peter, & Anna Pazdur

2003 14C absolute chronology of the Pyramid III and the Dynastic Model at Pachacamac, Peru. *Radiocarbon* 45 (1) :59-73.

Montoya Vera, María

1998 Complejo de ofrendas rituales en el Período Intermedio Tardío. *Revista Arqueológica SIAN* 5 :9-12.

Moore, Jerry D.

1995 The Archaeology of Dual Organization in Andean South America: A Review and a Case Study. *Latin American Antiquity* 6 (2):165-81. Theoretical

Narvaez, Alfredo

1995 The Pyramids of Tucume. The Monumental Sector. In *Pyramids of Tucume. The Quest for Peru's Forgotten City*, eds Thor Heyerdahl, D.H. Sandweiss & A. Narvaez, 79-130. Thames and Hudson, Londres.

Paredes Botoni, Ponciano

1985 La Huaca Pintada o El Templo de Pachacamac. *Boletin de Lima* 41:70-7. Lima.

1988 Pachacámac -Pirámide con Rampa n°2. *Boletín de Lima* 55:41-58. Lima.

Paredes Botoni, Ponciano, and Regulo Franco Jordan

1987 Pachacámac : Las Pirámides con Rampa : Cronología y Funcción. *Gaceta Arqueologica Andina* 13:5-7. Lima.

1987-1988 Excavaciones en el Templo Viejo de Pachacamac. *Willay* 26-27:25-27.

Patterson, Thomas C.

1966 Pattern and Process in the Early Intermediate Period Pottery of the Central Coast of Peru. *University of California Publications in Anthropology*, 3. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

1973 Pachacamac Revisited : Some Comments on Methods of Interpreteting Archaeological Evidence. In *Perspective in Paleoanthropology*, ed. Asok E. Gosh, pp.65-72. Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta.

Patterson, Thomas C., John P. McCarthy, and Robert A. Dunn
1982 Polities in the Lurin Valley during the Early Intermediate Period. *Nawpa Pacha* 20:61-82. Berkeley

Pillsbury, Joanne
1996 The Thorny Oyster and the Origins of Empire : Implications of Recently Uncovered Spondylus Imagery from Chan Chan, Peru. *Latin American Antiquity*, 7 (4) : 313-40.

Pizarro, Hernando
1872 [1533] A Letter of Hernando Pizarro to the Royal Audience of Santo Domingo, November 1533. In *Reports on the Discovery of Peru, III*, ed. Clement R. Markham, pp.111-127. Hayklut Society, London.

Rostworowski de Díez Canseco, María
1972 Breve Informe sobre el Señorio de Ychma o Ychima. *Arqueología PUC* 13 : 37-51. Instituto Riva-Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
1992 *Pachacámac y el Señor de los Milagros. Una Trayectoria Milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
1999 *El Señorio de Pachacamac. El informe de Rodrigo Cantos de Andrade de 1573*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Rowe, John H.
1946 Inca Culture at the time of the Spanish Conquest. In *Handbook of South American Indians (Vol. II)*, ed. Julian H. Steward, pp.183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington.

Schmidt, Max
1929 *Kunst und Kultur von Peru*. PropylÄen Verlag, Berlin.

Schreiber, Katharina J.
1992 Wari Imperialism in Middle Horizon Peru. *Anthropological Papers* 87. Museum of Anthropology, University of Michigan.

Shimada, Izumi
1991 Pachacamac Archaeology. Retrospect and Prospect. In *Pachacamac. A Reprint of the 1903 Edition by Max Ühle*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Strong, William D., and John M. Corbett
1943 A Ceramic Sequence at Pachacamac. In Archaeological Studies in Peru, 1941-42., eds William D. Strong, Gordon R. Willey et John M. Corbett, pp.27-122. *Columbia University Studies in Archaeology and Ethnology*, 1 (2). New York.

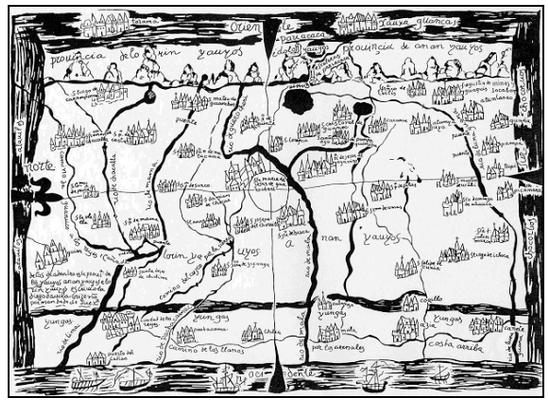
Stumer, Louis
1954 Population Centers of the Rimac Valley of Peru. *American Antiquity* 20:130-48.
1957 Ceramica negra de estilo Maranga. *Revista del Museo Nacional* 26:272-89. Lima.
1958 Contactos foraneos en la arquitectura de la Costa Central. *Revista del Museo Nacional* 27:11-30. Lima.

Tello, Julio C.
1943 Memoria Sucinta sobre los Trabajos Arqueológicos Realizados en las Ruinas de Pachacámac durante los Años 1940 y 1942. In *Memoria de la Junta Departamental Pro-Desocupados de Lima (1939, 1940 y 1941)*, pp.100-115. Lima.

Ühle, Max
1903 *Pachacamac. Report of The William Pepper, M.D., LL.D. Peruvian Expedition of 1896.* The Dpt of Archaeology of the University of Pennsylvania, Philadelphia.

Villacorta, Luis Felipe
2001 *Arquitectura monumental: forma, función y poder. Los asentamientos del valle bajo del Rímac (Períodos Intermedio Tardío y Horizonte Tardío)*. Unpublished Master Thesis, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Von Hagen, Adriana, and Craig Morris
1998 *The Cities of the Ancient Andes*. Thames and Hudson, London and New York.



YUNGAS AND YAUYOS – THE INTERFACE BETWEEN ARCHAEOLOGY AND ETHNOHISTORY AS SEEN FROM THE LURÍN VALLEY

Jane Feltham

"The historical document does not necessarily contain more truth than the artifacts recovered from the ground.....The historical and archaeological records are different analogs of human behavior, and they should not necessarily be expected to coincide." (Ferguson 1977:7)

Introduction

It seemed appropriate to comment on the relationships between these two ethnic groups, since they fit the theme of this conference. The Yauyos were known to be a warlike, belligerent people who preyed on the seemingly hapless Yungas, and who eventually encroached upon and conquered the latter's lands (Davila Briceño 1965: 165). On another level, that of the relationship between the disciplines of archaeology and ethnohistory, there is also a theme of conflict and cooperation. The ideal of such a relationship is that the two disciplines should complement one another and bond together, much like the skin of a potato sticks to its flesh. The reality is often different[1]. In the following discussion it will be noticed that the kinds of questions each discipline asks of the other cannot always be answered, either because the evidence sought is not available at present, or else because what evidence there is needs reevaluating within its own sphere. On the first level we shall see that more cooperation existed between the two groups than would appear from parts of the ethnohistorical record, and that on the second level, that of the relationship between archaeology and ethnohistory, there is more conflict than their practitioners would like.

Part of the problem resides in the different temporal rhythms with which the two disciplines are concerned. Prehistoric archaeology tends to deal with long-term change and general trends and ethnohistory with the short-term and with the particular[2]. As stated above, the kinds of questions each discipline asks of the other are sometimes not answerable. For example Rostworowski (1977: 28) asserts that only archaeology can say whether her statement about the Colli's conquering part of the Rimac valley is true or not. In a later article, (1978: 44), she asks a series of questions about possible Yauyos invasions of the coast and again suggests that archaeology could provide the answer. Yet coastal archaeology has not yet found the material evidence that would distinguish the Colli from other Yunga or Yauyos groups occupying that valley. This is not to say that such evidence will never be available, although it should be born in mind that this is a possibility. But simply that archaeologists are not, at present, in a position to answer these questions and may never be so. Because of its heavy reliance on other disciplines to furnish key information, archaeology produces its results more slowly than does ethnohistory. Even with a refined chronology and a research program designed to answer such questions as the above, the data required may not be forthcoming and it might be better to delve deeper into early historical records themselves for clarification. A further problem, highlighted by Smith with reference to Post-Classic Mexico (1992b: 52), is that "the two sources of data have been juxtaposed prematurely before either has been sufficiently analysed in its own terms". In other words, practitioners of either discipline are keen to find proof of their assertions in the other and tend to pick at random any piece of data that fits their theory without verifying that it is part of a coherent whole within its own discipline. This will be seen when the site of the Inca ***tambo*** is discussed later in this paper.

I propose to look at the relationships between these two groups in two ways: firstly, from the point of view of ethnohistory, by presenting a general view of Yunga/Yauyos culture and then seeing if archaeology can confirm some of the assertions made by the former discipline; and secondly, from the point of view of archaeology to see if ethnohistory can shed light on questions that puzzle archaeologists. However, before such an analysis takes place, it is necessary to comment on the kind of sources we have available for both Yungas

and Yauyos. For ethnohistory there are two kinds. There are what I call primary sources, which are what the groups say about themselves, although one must take into account that even these possess their own biases. For both groups the major document is the ***Ritos y Leyendas de Huarochirí***, or the Huarochirí book, an early 17th century treatise on the customs, beliefs and history of the upper Lurín valley with particular reference to a group known as the Checa[3]. There are also lawsuits and ***visitas*** for the area, these being the official censuses and investigations by Spanish authorities on the composition of villages and their potential for tribute. For the Lurín valley there are two early documents of importance: the ***Retasa del Repartimiento de Guarochirí*** in 1577 (documento sin número del Archivo del Museo Nacional de Historia) and the ***Revisita de Sisicaya*** of 1588 (Salomon forthcoming). What I call secondary sources are the interpretations of these and other documents pertaining to the area, written in this century by ethnohistorians such as Rostworowski, Espinoza Soriano, Salomon, and Spalding[4], although these, too, will reflect the particular prejudices of their authors. With regard to archaeology, I am drawing on my own work in the Lurín valley, plus that of other archaeologists, both Peruvian and foreign, such as Thomas Patterson[5], Alberto Bueno, Sandra Negro, Peter Eeckhout, Ponciano Paredes, Jesus Ramos and Miguel Cornejo, all of whom have conducted survey and/or excavations in the Lurín and/or the important site of Pachacamac at its mouth[6].

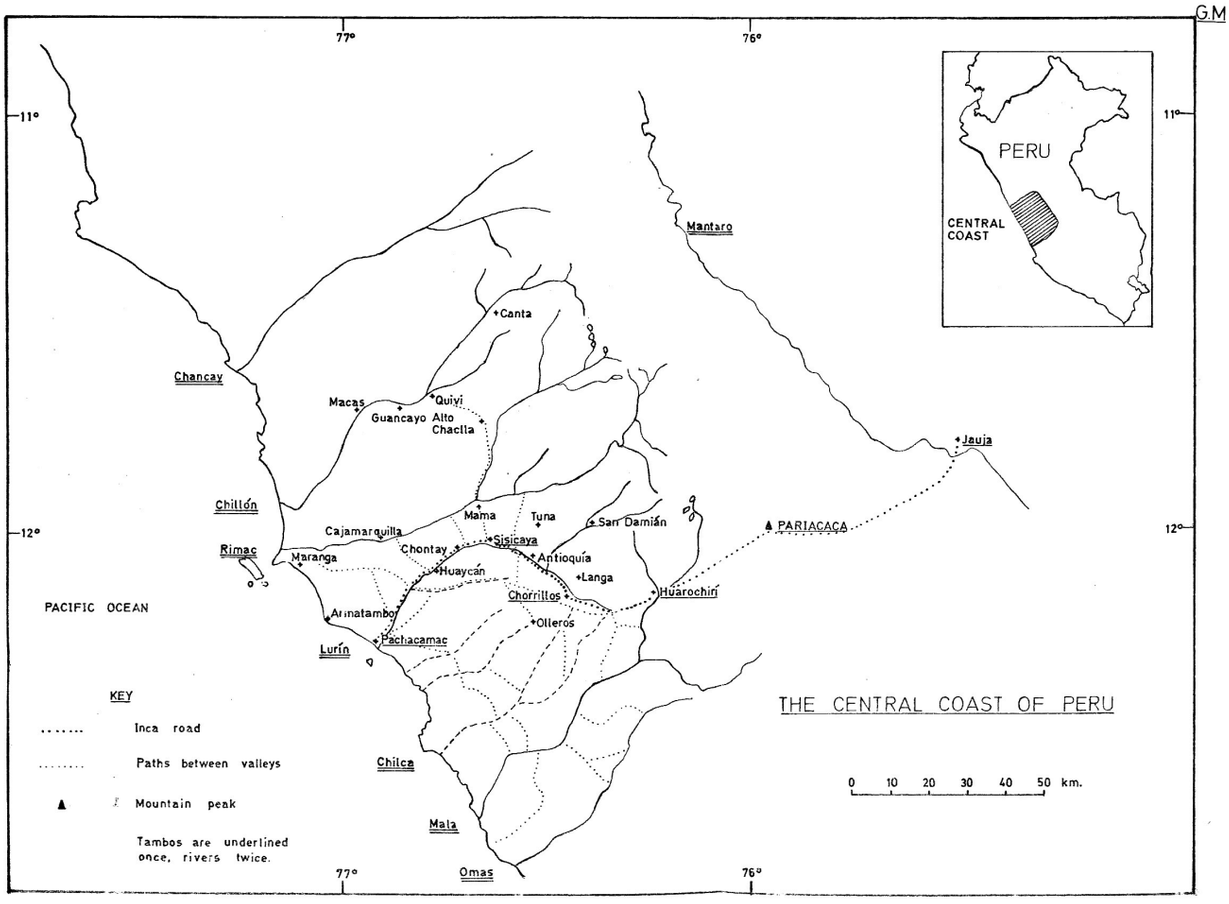


Figure 10-1: The Central Coast of Peru

The setting

For present purposes I am concentrating on the mid-valley in the Lurín, which is the most productive area for a discussion of Yunga and Yauyos relationships (Fig. 1). This is the region known as the ***chaupi-yunga*** (Rostworowski 1977: 23) or Yunga Maritima (Pulgar Vidal 1967: 63-82), where coastal river valleys narrow, and become boxed in by steep, barren mountain slopes, where there is constant sun and no risk of frost. The soils, however, are usually poor and cultivation can only take place via irrigation. The ***chaupi-yunga*** comprises valley land between 500/600 m. and 1500/1800 metres above sea level[7]. In the mid-Lurín there are roughly three thousand hectares of cultivable land in this zone which extends from the *quebrada* at Molle to the town of Antioquía (Fig. 1), as opposed to several thousand hectares on the alluvial fan close to the coast (Arenas and Rosas 1973). Nowadays the land is used for cultivating fruit, such as apples, pears, and quinces, but in the past these mid-valley areas were prime coca- growing regions[8] (Marcus & Silva 1988: 35-36), although other food crops

were also grown there. The importance of coca for the ancient Andeans cannot be overestimated[9], not only because of its narcotic potential, but also for its usage in rituals and offerings. It is for this reason that the area under discussion was sought after by both the highland Yauyos and the coastal Yungas.

The ethnohistorical background

Above all we need to know who these groups were. References to the Yungas abound in early Chronicles. Cieza de León is the most reliable source in his Crónica del Perú, where he states: "...a los que habitan en los llanos llaman yungas..." and, what is more interesting, "...y en muchos lugares de la sierra por donde van los ríos, como las sierras siendo muy altas, las llanuras están abrigadas y templadas, tanto que en muchas partes hace calor como en los llanos, los moradores que viven en ellos, aunque estén en la sierra, se llaman yungas. Y en todo el Perú cuando hablan destas partes abrigadas y cálidas que están en la sierra, luego dicen es yunga … y los que moran en todos estos llanos y costa del Perú se llaman yungas por vivir en tierra cálida (1947: 413-414). The important point is that Cieza was not calling "yungas" just those who lived on the coastal plain, but also those who lived in hot dry sierra valleys. This ties in with the comment by the priest, Francisco de Ávila, in the first chapter of the Huarochirí book where the narrator states that at some time in the past the valleys around Huarochirí were inhabited by Yungas (Taylor 1999: 7). Avila's own marginal note to the Quechua text shows the narrator was not necessarily referrring to the ethnic group of Yungas, but to the climatic conditions of the hot intermontane valleys (Taylor 1999: 7, footnote). This matters because archaeologists and ethnohistorians alike tend to take this reference as meaning that the sierra around Huarochirí was inhabited by coastal Yungas (e.g. MacNeish et al, 1975: 54; Rostworowski, 1977: 33), which may not have necessarily been the case. In contrast to the Yauyos, the Yungas should not be considered an ethnic group, and although the writer of the book thought the way of life for all Yungas was very similar, when he says "la vida de los Yungas era una sola" (Arguedas 1966: 63; Taylor 1999: 123), he was probably referring only to those who lived around Huarochirí, rather than the culture of every coastal inhabitant of ancient Peru (Rostworowski, 1978: 22-23).

With regard to the Yauyos, the ***corregidor,*** or magistrate, Diego Dávila Briceño, gives the first report of the Yauyos as an ethnic group in 1583. According to him, the whole group took its name from some four villages that he reduced into the town of Hatun Yauyos, although he took care to say that each of the ***guarangas***[10] that composed it had different names. He also referred to them twice as being "***gente belicosa***", warlike people, whose help the Inca enlisted for their own wars (Dávila, 1965[1583]: 154-155). Rostworowski (1978: 32) has a similar view when she calls them an "***aguerrido y fiero pueblo***". Further evidence of their warlike tendencies may be found in the fact that they flayed the skin of their conquered victims in order to produce a skin mask which the victor would wear in ceremonial dances (Taylor 1999 chap. 24: 323: 69 and note 68). Another point of interest in Dávila's report is that the inhabitants of these provinces lived in some 200 scattered settlements, often on mountain tops, "....***a causa de las guerras questa provincia tenía antes que la conquistasen los españoles..***." (Davila 1965 [1583]: 155), which implies that their warlike tendencies influenced their settlement pattern.

In Davila's map (Fig 2.), the territorial boundaries of Yungas and Yauyos are clearly defined by a north-south line drawn close to the coast, across valleys of the Rimac, Lurín, Mala, Omas and Cañete. He also divided the Yauyos into two moieties, a ***Hanan*** and ***Hurin***, an upper and lower Yauyos. It is Hurin Yauyos that concerns us here and, in particular the lower left-hand quarter of the map, which shows the ***chaupi-yunga*** areas of the Rimac and Lurín. The village of San Francisco de Sisicaya can clearly be seen within Hurin (***lorin***) Yauyos. Today the village of Sisicaya belongs in the district of Antioquía in the Department of Lima. This district begins just to the east of the modern village of Chontay and extends through modern Sisicaya and Antioquía, formerly known as Espíritu Santo de Guamansica, as far as the confluence of the Lahuaytambo and Langa rivers, which together form the larger Lurín river, and where the highlands proper begin[11]. The boundaries of the province are also confirmed in early 16th and 17th century documents cited by Espinoza (1997: 23-24). With regard to the prehispanic political organization of the Lurín valley, Rostworowski has constantly referred to the mid-valley, the Sisicaya zone, as belonging to the Yungas but under Yauyos rule, (Rostworowski 1978: 114; 1992: 77), since after the Spanish conquest they were included within a Yauyos ***guaranga.*** She suggests that they were transferred to the Yauyos by Topa Inca, after his conquest of Pachacamac, as a reward for Yauyos help (1999: 10). On the other hand, the Huarochirí book[12] suggests that these lands came under Yauyos hegemony via conquest by a mythical figure known as Tutayquiri, a self-proclaimed son of the mountain Pariacaca, the tutelar deity of the Yauyos. Tutayquiri is said to have descended the Rimac and Lurín valleys in the form of red and gold rain (Taylor 1999: chap. 11: 63). The Quechua verb used for conquer is "***atiy***", which in González Holguin's dictionary and in modern dictionaries is translated as "***vencer***" or to conquer (González Holguín 1989 [1608]: 37; Guardia Mayorga 1967: 43). The verb has strong connotations of force and is used constantly with reference to overcoming Yungas and driving them downvalley to the coast (Taylor 1999: 119, 175).

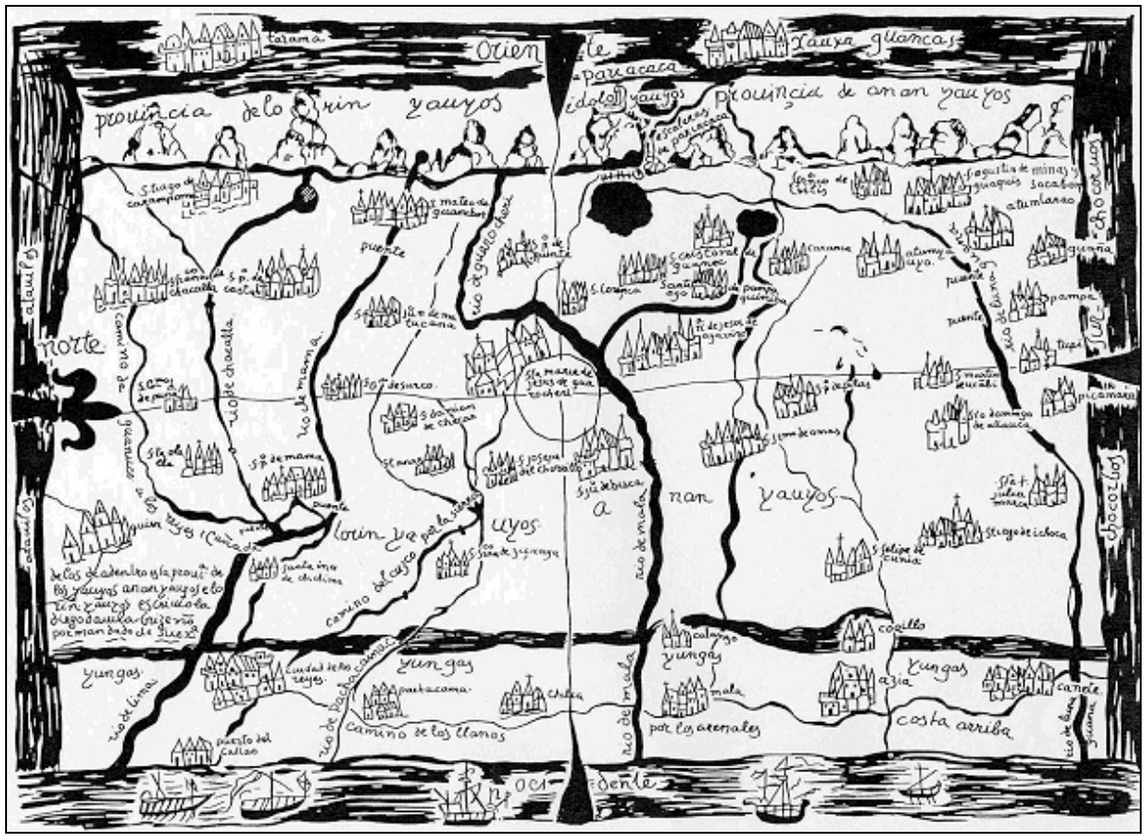


Figure 10-2: Davila Briceño's map of Yauyos and Yunga territories

Further information as to who occupied the Lurín ***chaupi yunga*** can be found in 17th and 18th century documents cited by both Rostworowski (1978:112) and Espinoza (1997: 30). Administratively under the Incas, and later under the Spaniards, the whole province of Yauyos was divided into eleven ***guarangas***. These later were grouped into the Colonial ***repartimientos*** of Huarochirí, Mama and Chaclla (Spalding 1984: 54; Espinoza 1997: 30). The ***guaranga*** that concerns us here is that of the Chaucarrimac who occupied lands around Lahuaytambo, Guamansica and Sisicaya (Espinoza 1997: 30). Espinoza considers the Chaucarrimac to be Yunga in ethnic composition and to have been conquered by the Yauyos (1997: 39). From 18th century documents containing land disputes, he has been able to trace the boundaries of this ***guaranga***, which start at hills behind Sisicaya and extend beyond the confluence of the Lahuaytambo and Langa rivers, bordering on lands belonging to other ***guarangas*** and ***ayllus***[13], and returning downriver via San José de los Chorrillos to Sisicaya. However earlier documents, one of which is a ***revisita*** of 1588, show that, in fact, there was another ***guaranga,*** that of Sisicaya, which had disappeared as a separate ***guaranga*** by the 18th century, owing to the rapid depopulation of the post-conquest era. Its survivors were then incorporated into the Chaucarrimac ***guaranga*** further upvalley. The 1577 document (cited by Rostworoski 1977: 112; 1999: 11) is a ***retasa*** or a re-evalation of tribute for the whole ***repartimiento*** of Huarochiri[14]. It shows that the ***curaca*** of the ***guaranga*** of Sisicaya was entitled to a small salary for his services to the crown and he is cited separately from the ***curaca*** of the Chaucarrimac, which demonstrates that Sisicaya was administratively a different ***guaranga*** during the 16th century. Another interesting point is that the Sisicaya ***guaranga*** is referred to as being composed of Yunga Indians, yet as will be seen below, it contained some Yauyos ***ayllus.***

The 1588 ***revisita*** (Salomon, forthcoming) gives the names of the ***ayllus*** that inhabited the area. These were the Chillaco, Antapucro, Llangaçapa, Sisicaya, Checa, Lupo, Quinti, Papano, Yampilla and Chaucarrimac. Salomon and Grosbell (forthcoming) suggests that the latter six (including, note, the Chaucarrimac) are all highland ***ayllus***; that the Checa, Quinti, Yampilla and Lupo have clear highland antecedents since they are place names, ***guaranga*** names or those of ***ayllus*** reduced into Huarochirí. Furthermore, three of these highland ***ayllus***, the Checa, The Quinti and the Yampilla, served highland curacas, e.g. the Yampilla served Sebastián Ninavilca, the overlord of all the Huarochirí ***guarangas***, a ***curaca*** mentioned in many colonial documents (see Spalding 1984: 39, 89). The first four ***ayllus*** in the above list were coastal or Yunga ayllus since at at least three names are place names in the valley. Interestingly, in the 1588 ***revisita*** the coastal or Yunga ***ayllus*** were more numerous than the highland Yauyos, with 491 members as opposed to 149. In Espinoza's view, by the 18th century all the Chaucarrimac ***ayllus*** considered themselves as yungas and resided around Lahuaytambo, Antioquía and Sisicaya

(Espinoza 1997: 31-32, 39), which is strange since he mentions five of the "highland" ayllus of the 1588 visita as still forming part of the guaranga of Chaucarrimac. One must therefore conclude that there is a certain amount of ambivalence in the documents as to how these ayllus viewed themselves with regard to their exact ethnic affiliation.

We do not know the exact number of tributaries in a ***guaranga***, although it is assumed that there were approximately 1000 (Rowe 1946: 264). Most associate the word ***guaranga*** with Inca rule, as an administrative device, but many ethnohistorians consider the grouping to be an ancient, pre-Inca one, which was merely formalised by the Inca (Espinoza 1997: 29; Spalding 1984: 50). Certainly by 1577 the population of the Sisicaya ***guaranga*** had shrunk to 757 tributaries and to 640 by 1588, (Salomon & Grosbell, forthcoming) in other words over a quarter of the tributaries, had vanished by the latter date. The number of households in 1588 was no more than 245, and these included households with one inhabitant: a widow, widower or single person. Such a decrease in population probably explains why the Sisicaya ***guaranga*** was incorporated into the Chaucarrimac by the 18th century. By the early nineteenth century the population of the middle valley had shrunk further to 255 people, who were mostly indigenous and who lived in the villages of Chontay, Sisicaya and Antioquía (Córdova y Urrutia 1991 [1839]: 2: 74-75).

Unfortunately, documents give few clues as to what houses were like. With regard to the Yungas, Cobo refers to coastal curacas as living in houses whose walls were painted with various coloured motifs (Cobo 1964: 2: 242, 301). He also stated that the common people lived in small houses made of interwoven canes, which were sometimes covered with mud plaster with a roof made of branches. This is also confirmed by a ***visita*** to the Indians living around Maranga in the Rimac valley (Rostworowski 1978: 20-221) where the ***visitadores*** state that the yungas lived in small hamlets whose houses were made of ***carrizo***, or canes. Such houses still exist (Fig. 3) in the mid valley[15]. One interesting point made by Cobo is that each room or house was a separate entity and did not connect with any other room or house (1964: 242). There is no information on the kind of houses the Yauyos had – ***visitas*** to the area merely refer to houses or casas without specifying what they were made of[16]. However, one reference of interest comes in a letter written by one of the extirpators of idolatry, Fabián de Ayala, who states that the houses of the Yauyos were close to their fields and were riddled with burials and pits for idols and huacas (Arguedas 1966: 260). Furthermore, in the Huarochirí book there are two references to the ***purum huasi*** or abandoned house(s), where they used to hold rituals (Taylor 1999: 127 and note, 253 and note). From the text, it is clear that they held gatherings in these places, where they made offerings to a particular huaca, sacrificed, danced and drank; hence such a structure must have been large enough to contain, say, the members of an ***ayllu*** or a lineage.

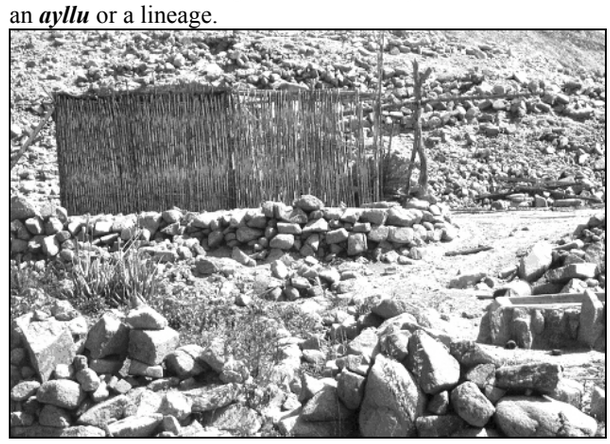


Figure 10-3: A modern cane house in the Lurín Valley

With regard to subsistence, ethnohistorians usually state that ***ayllus*** were as self-sufficient as possible (Patterson et al. 1982: 64; Spalding 1984: 16-17). There were two ways they could attain this state:- either they were wholly fishermen, farmers or herders, and exchanged their produce, such as fish (if they were coastal dwellers), or coca, (if they lived in the mid-valley) for llamas and potatoes, as in the Chillon (Marcus & Silva 1988:4); or else ***ayllus*** held lands in several different resources areas and came to work them seasonally, returning later to their own village with the produce, an arrangement known as "verticality" or "ecological complementarity" (Murra 2002). Another possibility is that highlanders or lowlanders lived permanently in other areas, and sent the produce back to their relatives (cf Rostworowski 1978: 176-177)[17]. Some ***ayllus*** were even specialists. There are references to silversmiths in the Huarochirí book (Taylor 1999: 315) and potters in the Langasica ***huaranga*** (Espinoza 1997: 29). As has been discussed, the mid-valley lands were particularly important because of their potential for cultivating coca (Marcus 1988: 6-8; Rostworowski 1999: 10). The 1588 visita tells us that the Sisicaya ***ayllu*** held 20 fields of coca, one of which belonged to the ***curaca***; the Chillaco ***curaca*** and his son held eight fields; and the rest of the Chillaco ***ayllu*** had seven fields which also grew other crops, presumably maize and beans[18]. Given the lack of land available for cultivation in the area, it is clear that coca was an important crop and it is interesting that the coca fields seem to have belonged to the Yunga ***ayllus*** rather than the Yauyos, as one might have expected from the Huarochirí book. From the ***retasa*** previously mentioned, we know that the various guarangas of Huarochiri were obliged to pay some of their tribute in cotton clothing, which would most likely have come from the Sisicaya guaranga since cotton is a coastal crop[19]. Some confirmation of this is provided by the Martínez Rengifo ***visita*** to ***repartimiento*** of the Guancayo, who lived at a similar altitude in the Chillón valley, for they were obliged to give pieces of cotton clothing to the Inca as tribute (Espinoza 1963). Other crops given in tribute by the Guancayo included maize, chile peppers, guavas,

squash, manioc and beans, and, course, coca, so that one might reasonably conclude that the same crops were cultivated in the Sisicaya zone. The Martínez Rengifo ***visita*** also mentions a field set aside for the cultivation of the cochineal-bearing cactus (Espinoza 1963: 65). One might therefore suppose that this cactus was also cultivated in the Lurín in prehispanic times, since it is still cultivated there today[20].

Socially, the ***ayllus*** were subdivided into patrilineages, which were often called ***parcialidades*** in early chronicles, and within these patrilineages birth order was important, (Salomon & Urioste1991: 19-22; Isbell 1997: 90). Except for the initial division of Yauyos into a Hanan and a Hurin, there is no particular evidence for such moieties at an ***ayllu*** or patrilineage level. The patrilineage claimed descent from a specific ancestor and to quote Salomon "they credited him with living on as guardians of fertility and order, as long as their mummified bodies endured." As well as worshipping their ancestors, they revered their ***pacarinas***, or places of origin, from whence their founding ancestor appeared, even though this ancestor might be a mythical one. Such a place of origin became a shrine, to which they regularly made offerings, as they did to their ***huacas***, that is, any object from which they deemed that some kind of manna or sacredness flowed[21]. Many of these ***huacas*** were stones into which they believed their mythical heroes had been transformed[22]. Their supreme ***huaca*** was the the mountain peak, Pariacaca, whose sons had engendered the Yauyos, but who was worshipped by both coastal and highland peoples (Taylor 1999: 30, chapter 9). With regard to the worship of Pachacamac, the coastal deity who caused earthquakes, it is clear from the Huarochirí book that he was very much a Yunga ***huaca*** but one whose worship was also important to the Incas (Taylor 1999, chap. 22) and to the Yauyos, because one of his sons was established as a branch oracle among the Checa ayllu (Taylor 1999, chap. 20). Offerings of llamas, guinea pigs, fine cloth and ***chicha***, (maize beer), were made both to him and to his son (Taylor 1999)[23].

In the documents, little is made of the Inca conquest, which probably took place in the middle of the 15th century (MacNeish, Patterson & Browman 1975: 71). However, because of the importance of Pachacamac to the Incas (MacNeish, Patterson & Browman 1975: 71; Patterson 1991: 88-89), the Lurín valley became the royal route to Cuzco from Pachacamac and ***tambos*** were established along it (Hyslop 1984: 266). After the Spanish conquest Vaca de Castro (1908 [1543]) was the first to mention the location of these wayside resting places with storage facilities. For the journey along the royal road from Jauja to Pachacamac, he mentions ***tambos*** at Pariacaca, Huarochirí, San José de los Chorrillos, then Chondal (probably Chontay) and finally Latim/Natim or Ate[24]. Guaman Poma also mentions a tambo at Sisicaya when he made his early 17th journey to Lima (Guaman Poma 1956-1966: 3: 252). Some scholars have interpreted these references as indications that there were two ***tambos***, one at Sisicaya and one at Chontay (Rostworowski 1978: 113-114)[25].

The following is a summary of what we know from ethnohistory about the Yungas and Yauyos together with the archaeological correlates, i.e. what we might expect to find in the archaeological record that would verify these statements.

1. The Yauyos were a warlike group who held lands in mid-coastal valleys. They conquered these lands from people called Yungas. This conquest has been attributed to a legendary figure named Tutayquiri, whose mummy was supposed to have been taken by the extirpator of idolatry, Francisco de Avila, to Lima where it was subsequently burnt in an auto-da-fé.
2. Both Yungas and Yauyos lived in scattered hillside or hilltop villages, of no more than 100 inhabitants. The information on houses suggests that the Yunga houses were made of ***quincha***[26]**,** and the Yauyos houses of stone. The houses of the latter group were riddled with pits and subterranean compartments.
3. Both were grouped into ***huarangas***, an administrative unit usually considered of Inca origin, but possibly an earlier concept. These ***huarangas*** of 1000 able-bodied tributaries contained several ***ayllus***, or kin-related groups. The same ***ayllu*** may have spread its members over several ***huarangas***. These ***ayllus*** were further subdivided into patrilineages. The mid-valley ***huaranga*** contained both Yunga and Yauyos ***ayllus***, as would be expected if the latter had conquered the former.
4. The mid-valley inhabitants grew crops among which coca, maize and gourds are particularly mentioned in documents. They offered coca, maize beer and clothing to their main deities and gave coca, maize, beans and other produce as tribute to the Incas. They had access to camelids and guinea pigs which were often sacrificed.
5. They worshipped a variety of ***huacas*** and ***pacarinas***, some of which were standing stones, or natural phenomena like springs and mountains. They also worshipped their ancestors, who were buried in special tombs and to whom offerings were regularly made. The major deities were Pariacaca for the Yauyos and Pachacamac for the Yungas, but there was a host of minor deities who usually bore a kin relationship to the major ones.
6. The Incas conquered the central coast in the mid-15th century and established ***tambos*** in the Lurín at Chontay and Sisicaya, where villages still exist.

With regard to the archaeological verification of the above, and taking each statement in order, one might expect the following:-

1. that some feature in the pottery, textiles[27], metalwork that would indicate ethnic affiliation; that there would be occasional fortified sites in the frontier area of Sisicaya with high walls and easily guarded entrances and perhaps weapons such as piles of pebbles for slings; burials with weapons as grave-goods; male skeletons with wounds or without heads;
2. that settlements would be located on hillslopes, that there would be stone houses to indicate Yauyos

settlements and maybe postholes or cane fragments to indicate Yunga houses. That the former would contain pits and subterranean chambers with burials inside;

3. that certain settlements might contain administrative devices, such as quipus, which would indicate ayllu or guaranga affiliation; that spatial separation of houses within a settlement might indicate different patrilineages or ayllus;

4. that refuse in possible middens and from house excavation would confirm the kinds of crops grown and that these can be related to archaeological finds of offerings at known sanctuaries, such as Pachacamac, Mama, Pariacaca;

5. that one would find unusually shaped stones at sanctuaries, that one would find ***conopas,*** (small amulets)[28], within pits in the houses; that one would find evidence of offerings in various places; that one would find large courtyards for feasting, drinking, making music and other ceremonies, particularly those connected with the dead; that evidence for ancestor worship would be found in the form of accessible tombs, and that these would contain offerings.

6. That one would find evidence for ***tambos*** in the layout and construction of certain sites.

The archaeological record



Figure 10-4: A house platform at Avillay in the Lurín Valley

The material evidence consists of settlements with standing architecture, burials, pottery, some textiles, and some bone, stone and metal tools, as well as food remains, most of which have come from looted tombs, rather than genuine refuse. The standing architecture consists mainly of agglutinated rooms made of irregularly-shaped stones bonded with mud mortar and covered with mud plaster. These rooms are usually attached to at least one larger and more open enclosure, which could be interpreted as a kind of courtyard. Later sets of agglutinated rooms, which can be attributed to the Late Horizon, have a generally rectangular outline, but earlier ones are shapeless (Feltham 1984: figure 4b). These rooms are found chiefly on ***quebrada*** floors and on the sides of, and extending into, the main water channel. They also extend up hill slopes. On the hill slopes, above the rooms, one finds terraced platforms (fig.4), which sometimes contain a small stone-lined pit and/or small rectangular chambers built above the ground. Some of these chambers may have been meant for storage, but others were clearly used for burials. On flat hilltops there are sometimes paved areas or plazas, and small, walled precincts, interpreted as shrines (Cornejo 1995; Feltham 1983; Eeckhout 1999). Some sets of rooms have larger courtyards and adjoining rooms with finer architectural features, which one might connect with a more important person, such as the local curaca.

This type of settlement is found from the coast as far as Antioquía and all have been heavily looted during the past 500 years, because most of the plastered rooms contain subterranean and semi subterranean chambers which were used as tombs. Burials are also found in the small rectangular chambers on terraced platforms on the hill slopes and hilltops and sometimes in oval subterranean cists.

The pottery is a mixture of poorly-fired ware of a brownish colour and a better-fired ware of an orange colour. Some shapes are common to both wares, but neither is highly polished or much decorated (Feltham 1984:55: figures 5 a-d). There are also Cuzco-style sherds at certain settlements. Stone tools include knives, scrapers and polishers, but they are few and far between. Bone tools are of the kind used in weaving, i.e. pick-up sticks, needles and separators. There are bowls, spoons, spindles, and needles, and combs made of wood or other vegetal material. Metal objects are also connected with weaving, with the exception of the few tweezers, ***tumi***-type knives and ***tupu*** pins. Textiles are few and very fragmentary. Some are made entirely of wool and show warp-patterned weaves; others are plain-weave cotton.

How can we relate this to Yungas and Yauyos? Firstly, with regard to indicators of ethnicity, there are simply not enough metal, bone, or wood objects that would allow us to discern any cultural differences between the groups utilizing them. Sadly, the same holds for textiles, for although there are abundant examples from the coast below 500m, the chances of their preservation up valley decrease because of the greater amount of rainfall. Pottery is a different matter. It is clear that the brown ware is of highland origin because it is similar in paste and manner of firing to the colonial and modern brown pottery made in and around Santo Domingo de los Olleros (Joffre 1999). The orange ware is clearly coastal in origin and was probably fired to a higher temperature under a cover of sand, which sometimes led to vitrification spots on the exterior (Diaz Arriola & Vallejo 2003:59). Orange ware (fig. 5) is abundant on the coast. However, as one goes upvalley, the proportion of orange to brown ware gradually diminishes, its upper limit being around Antioquía. The amount of brown ware (fig.6) diminishes as you go downvalley until it is found in a very small proportion to orange ware at Pachacamac. Both wares are found intermingled at all sites and seem to have had similar functions, i.e. storage jars and cooking ***ollas*** (Feltham 1983). It is, of course, tempting to associate orange ware with the Yungas and brownware with the Yauyos, but in the mid-valley no site can be subdivided into sectors with orange ware and sectors with

brownware, neither can one find sites with only brown ware or sites with only orange ware. Either pattern would be expected if ayllus from both groups were farming side by side and living in close proximity, and if these wares are to be considered ethnic markers[29].

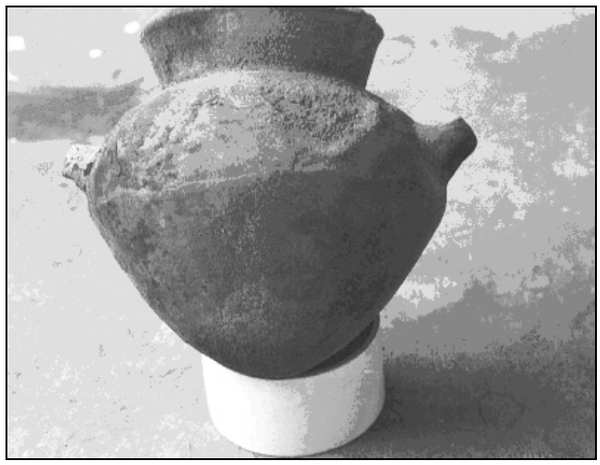


Figure 10-5: An orange ware vessel from Pachacamac



Figure 10-6: A brown ware vessel from the Lurín Valley

There are, however, other explanations for the distribution of these wares. In the mid-Lurín Valley, there are no sources for pottery clays. Hence potters were forced to go to the highlands or lowlands in search of clays. It is logical to expect them to choose the nearest source regardless of their ethnic affiliations. Thus those closer to the coast, at places like Huaycán, are likely to have gone to the shore to seek clays, mingled with other coastal potters and used coastal firing practices. Potters who lived around Sisicaya would go to the highlands for their clays and used highland firing practices and highland forms. Because certain members of the midvalley groups journeyed to both highland and lowland huacas (Pariacaca and Pachacamac) to make offerings, some pottery exchanges took place, and pots would be left enroute, all of which would account for the diminishing numbers of each ware, the further you go away from the source of its clays[30].

With regard to the warfare and raiding on the part of the the Yauyos, it is difficult for archaeology to confirm this for any period. Some archaeologists feel that there were fortified sites in the middle Lurin valley in the Early Intermediate Period (Earle 1972:475), although this assumption is based on the fact that some sites are in naturally defensible locations on hilltops and ridges jutting out into the valley. Their defensive nature was supposedly reinforced by the building of walls in the saddle which joins them to the hills behind. My own observations, however, lead to me to believe that most of these hilltop sites are in fact shrines for the worship of huacas and ancestors, rather than heavily defended fortifications. It would not have been sensible for the inhabitants of the ***chaupi yunga*** to barricade themselves in fortresses away from their lands and their irrigation ditches. Moreover there are no weapons found there, no bolas, lance points, arrowheads, slings, or clubs of any description. In surveys of the area over several years, I have found one possible lance head and a couple of mace heads which can probably be dated to the Inca period. All were found on the surface without any particular context (Feltham 1983:1036, figures i & j). Because of the heavily looted nature of the sites, it is difficult to find undisturbed burials whose bones might manifest war wounds. The few intact burials I did find were all probably of the early Colonial period and did not exhibit any indication of having died in battle (Feltham 1983:760-805). Other burials are clearly child sacrifices at shrines or part of normal burial patterns (Cornejo 1995:22-23). There is as yet no burial evidence for any adult male warrior taken in battle, whose facial skin had been removed for a mask[31]. Neither is there any archaeological evidence for skin masks. In short there is no material evidence for warfare in the Late Intermediate Period in spite of some assertions to the contrary (MacNeish et al. 1975:63). Sites of this period are often situated very close to earlier ones, so that sherds of all periods are intermingled, implying that there was more cultural continuity than is often thought. Only one site has walls over 2 m high, which extend across the back saddle, and which might suggest fortification. The rest have house platforms and tombs extending from high hill slopes onto the flat ***quebrada*** floors. Several sites upwards from Sisicaya have small paved plazas on the hill tops, but these are always associated with tombs, which implies a ritual function rather than a military one. The area between Antioquía and Cruz de Laya has been imperfectly surveyed, but there is no indication from field notes that sites were any different. If there was some raiding, and this must be considered a possibility, for it is unlikely that the references to raiding in the Huarochiri book are a complete fabrication, it has not yet manifested itself in the archaeological record, although future discoveries may clarify this point.

If there is little archaeological evidence for warfare, why is the Huarochiri book so insistent on the fact that the

Yauyos drove out the Yungas from their lands in the upper Rimac and Lurin? It was probably to give greater legitimacy to their territorial claims, as stemming from the will of their tutelar deity, the mountain Pariacaca whom they needed to propitiate by continuous ritual and offerings of coca. Even if by 1588 they do not seem to have held any lands in the mid-valley, they still needed to assert their right to the usufruct of coca. Perhaps, therefore we should view these so-called conquests in a different light. As yet archaeologists have no radiocarbon dates for these Yauyos incursions into the Lurín and Rimac, but the ethnhistoric evidence is suggestive, for a priest, Fabian de Ayala, in a letter to the archbishop in Lima in 1611, (Arguedas, 1966:252), stated that Avila had found Tutayquiri's mummy near Huarochirí and intended to bring it to Lima[32]. He claimed it was more than 600 years old. One does not have to credit this date, in spite of its apparent plausibility, for it suggests that Tutayquiri was alive in the Late Middle Horizon or early part of the Late Intermediate Period, a time when it is widely assumed that the Yauyos might have invaded the upper Lurín and its ***chaupi yunga*** zone (MacNeish et al 1975:63). This assumption is made because there seems to have been a gradual desiccation of much of central Peru in the Middle Horizon (MacNeish et al. 1975:58; Cardich 1975:21) which, when coupled with phenomena such as earthquakes, may have led to a reduction in the population and the abandonment of sites. There is also a telling reference in Rostworowski (1978:195) to a comment from one of the coastal curacas in the Huara valley, to the effect that a recent earthquake had made the land infertile because of sulphureous deposits on the soil. It is also interesting is that there is evidence for a severe Niño phenomenon around A.D. 1100 (Sánchez 2000:145; Paredes & Ramos 1992), and there may have been other upheavals, such as earthquakes[33]. The reference to the yellow and gold rain could refer to abnormal thunderstorms. Such a date would also fit the expansion of Late Intermediate Period settlements into the flat part of ***quebradas*** (see below). It is therefore possible that the Yungas were forced to abandon their highland lands, owing to natural upheavals and that the Yauyos replaced them, appropriating the latter's ancestors to legitimise their claims. Chapters 26 and 31 of the Huarochiri book show how this was done and reinterpreted in heroic terms (Salomon & Urioste 1991, notes 589, 763). Furthermore, and as will be seen below, from a discussion of settlements, after any real or mythical conquest, the archaeological record suggests that both peoples did live fairly peaceably together, although it is likely there was some squabbling over land, which in the Chillón valley in the Colonial Period resulted in the well-known lawsuits over coca lands[34].

As has been stated previously, settlements were located on hillslopes or ***quebrada*** floors, away from agricultural land. From the Colonial Period onwards, they have been partially covered by mud, sand and gravels from flash floods that have occurred at irregular intervals, which implies that the Late Intermediate Period and Late Horizon were somewhat drier periods, for the valley inhabitants would not have built on ***quebrada*** floors if they thought they were at a risk from flash flooding[35]. At most sites there appear to have been house platforms, with a retaining wall in front, built into the hill slope, or into the sloping alluvial fan of a ***quebrada*** (fig.4). These could well have contained perishable structures of the kind whose foundations were found by Silva in the Chillón (Marcus and Silva 1988: figures 11 & 12), although test pits in them have not yet revealed post holes (Feltham 1983). Some of them contain stone-lined pits of the kind mentioned by Ayala, possibly to hold small idols or the household huaca. Some also contain small rectangular chambers, about 1 m high, built on the surface of the platform, and these contain human bones. The most salient structures, however, are a series of conjoined rooms, with plastered walls, whose perimeter is often difficult to discern (Fig 7). Most seem to have been added haphazardly to one another in an ad hoc manner, without planning or forethought, and were still in the process of expansion and remodelling at the time of the Spanish conquest. They also contain pits and are riddled with burial chambers, both subterranean and semi-subterranean. It would therefore seem that the function of these agglutinated rooms was to contain tombs for the dead of that particular village, where they could be worshipped permanently. Analysis of one set in Chontay shows that a particular room was first used as a dwelling and later converted into a burial chamber on the death of its inhabitants. Small entrances to these chambers suggest that offerings were renewed frequently. This pattern occurs in all late sites whether they are downvalley, close to the coast, or at the highland end of the ***chaupi yunga*** zone. As one ascends the valley, the amount of plaster on the walls diminishes, although this is probably a function of the greater amount of precipitation in Antioquia and Sisicaya than there is at the lower end of the ***chaupi yunga,*** near Huaycán. This precipitation has probably removed the mortar from many of the walls at sites around Sisicaya, causing them to collapse so that the rooms look irregularly shaped. Some archaeologists (Sánchez 2000: 142-143) see evidence for coastal Yunga as opposed to highland Yauyos construction in the more rectangular forms of the conjoined rooms downvalley, and the greater amount of plaster they contain, as contrasted with irregularly-shaped rooms and lack of plaster upvalley. In his article (2000: 134, figures 4 a & b), Sánchez has selected plans to show this difference, yet it is not certain that he is comparing like with like. The more rectangular rooms of PV-48-35 (Panquilma) are probably Late Horizon and the irregularly-shaped ones of PV48-137 (Avillay) of the Late Intermediate Period. The rooms at Panquilma may have been connected with a more prestigious lineage or curaca – hence the more spacious rooms and courts. It is fairly certain that we can connect large courtyards with ritual feasting and ceremonies and funeral rites of local curacas (Eeckhout 1999: 422) – and that these courtyards seem to disappear after Chaimayanca, to be replaced by large esplanades on hilltops, as at Chamana and Antapucro, or paved plazas on hilltops, also found at Chamana and Cerro Mancay,

but this may also be a result of the fact that between Chaimayanca and Antioquia, the ***quebrada*** mouths are narrower, leaving little room to build large courtyards. To summarise, there is some confirmation of the ethnohistorical documents description of the settlement pattern and houses, but it is not yet clear in the mid-valley Lurin which platforms can be assigned to the Yungas and which to the Yauyos. At present there is not enough inter- or intra-site variation in architecture or pottery to show that either group had its own style of building, ceramics, or other goods. It is possible that each set of agglutinated rooms could refer to a different patrilineage within an ***ayllu***, but even excavation might not confirm this, given the tremendous amount of looting at all sites.

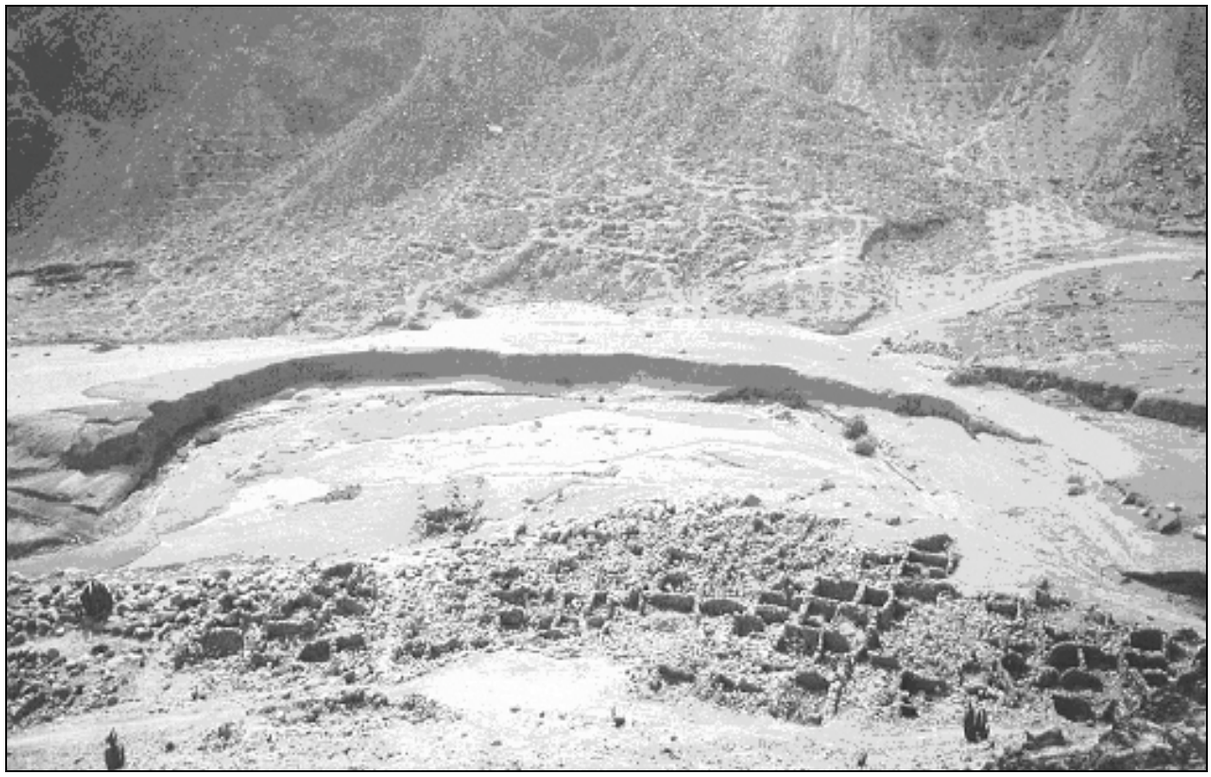


Figure 10-7: Agglutinated rooms at Chaimayanca

With regard administration and ***ayllu*** affiliation, only one ***quipu*** fragment has been found at the site of Avillay (Feltham 1983) in surface refuse from a looted burial. This would indicate that someone with administrative functions resided there and hence one assumes that some kinds of records were kept at that site. However the ***quipu*** was too fragmentary and worn for any deductions to be made about what might have been recorded on it. Avillay and Chaimayanca are quite similar in layout, particularly in regard to each possessing a gabled house with a large courtyard. Hence it is possible that administrative work was also carried out at Chaimayanca. With regard to the recognition of particular ***ayllus*** mentioned in the documents, it may eventually be possible to associate particular settlements with a particular ***ayllu***, although it is not clear from the documents whether pre-conquest villages were multi- ***ayllu*** or not, since the documents refer to post-Toledo reducciones. However it ought be possible to connect ***ayllu*** lands to the ditches that leave the river at various points in the valley, since the ditch intakes have not changed over the centuries. Many ditches run for several kilometres and water lands high above the river. Furthermore there are always large sites with agglutinated rooms, burials and hilltop platforms at the intakes of major ditches, which suggest that ancestors were buried at a point where they could watch over their lands and water rights. At Antapucro, there is a large ***quebrada*** floor, hillside and hilltop settlement that dates from the Early Intermediate Period through to the Late Intermediate Period, which surely belonged to the ***ayllu*** of the same name. The ditch watering the hill slopes and the ***quebrada*** fan comes from upriver and the sites at Antapucro are the largest connected with the ditches south of the river until Chontay[36]. The site of Chaimayanca opposite the ***quebrada*** of Antapucro, on the north side of the river probably belonged to the Sisicaya ***ayllu***, as did the one leaving the river near the site of Avillay. It has already been stated that there were four Yunga and six Yauyos ***ayllus*** in the ***guaranga*** of Sisicaya and that the highland ***ayllus*** were far smaller numerically than the Yunga ones (Salomon and Grosboll, forthcoming). From the counts of tributaries in the 1588 document, we know that the Sisicaya, themselves, constituted the largest ***ayllu*** in the guaranga and it is not unreasonable to suppose that it had charge of at least two irrigation ditches or that its lands extended down to the Chontay basin, especially as the ***curaca*** was found working there by Guaman Poma (see note 10). The 1588

visita shows that the tributaries from the Yunga ***ayllus*** were owners of at least one field each, whereas the highland ***ayllus*** had hardly any lands, which implies the latter lived in the ***chaupi yunga*** as specialists or else held some usufruct in the Yunga lands (Salomon & Grosboll, forthcoming). The Chillaco ***ayllu*** would have held lands somewhere between Antioquia and Chillaco, which is upriver from Antapucro. This leaves the lands belonging to the Llangaçapa ***ayllu***, which are more difficult to pinpoint since the name suggests it was connected with the post-Toledan village of Langa up in the mountains beyond the confluence of the Lahuaytambo and the Langa rivers. However 18th century documents suggest that its remaining members resided in the Sisicaya area (Espinoza Soriano 1997:32). The ***ayllu*** was the second largest in the 1588 ***revisita*** (Salomon and Grosboll forthcoming). There are large hillslope and hilltop sites at Antioquía and Chamana, both on the north bank of the river, which may have be connected with its members. It is also possible that its members resided in Nieve Nieve, the new settlement built in the Late Horizon. Of the Yauyos ***ayllus***, the Checa stated that they lived in Chontay, which might mean that they inhabited the sites of Chacralta and Anchucaya on the south bank of the river or else that they were put in charge of the newly constructed storerooms and ritual complex at Santa Rosa[37]. Some remnants of this ***ayllu*** were still living in the Sisicaya region in the eighteenth century (Espinoza Soriano 1997:32), which implies that their presence was a relatively strong one. To summarize, a fragmentary ***quipu*** indicates administration, but does not tell us what was being counted, or whether the tributary members of the ***guaranga*** were recorded according to their ***ayllus***. Further work on irrigation ditches, excavation of settlements and examination of landholding records may help to define better the landholding of the ***ayllus*** prior to the conquest.

When we come to the matters of economy and subsistence, the archaeological evidence easily confirms what the documents say. There is abundant evidence for the cultivation of maize and cotton; coca seeds have been found in the valley and there are numerous camelid and guinea pig bones, (Feltham 1983; Cornejo 1995: 18-19). Cohen (1972-1974: 58-60) lists a whole range of plants found at the lower end of the chaupi yunga zone, all of which contributed to a varied diet. Many of them, such as maize, chile peppers, coca, guavas, cotton, beans, squash and manioc occur in the lists of tribute to the Inca for neighbouring valleys, that have already been mentioned (Espinoza 1963; Rostworowski 1978: Appendix 2). No excavations have yet taken place at Pariacaca, or at ancient Mama, the former shrine of the female deity Chaupiñamca, but excavations at Pachacamac and Avillay (Eeckhout 1999:318-341; Cornejo 1995:21) have produced, maize, cotton, (both raw and in the form of textiles) coca along with fragments of spondylus, strombus, coloured feathers, metal objects, and guinea pigs. Shell and fish bones are found at sites all over the Chaupi Yunga, which attest to the type of exchanges mentioned in coastal ***visitas*** (Rostworowski 1978:219) i.e. cotton and fish for ***charqui*** and wool.

With regard to the location of ***huacas*** mentioned in the Huarochirí book, it must be remembered that the extirpators of idolatry smashed and removed many of the standing stones that represented a particular ***huaca*** (Ayala in Arguedas 1966:251). Strangely-shaped standing stones can be found at many sites, but it is hard to know whether they actually held any meaning for the inhabitants, although future excavation of the surrounding area may reveal whether offerings were made there. A letter sent by one of the extirpators of idolatry makes a clear reference to the destruction of a ***huaca*** and mummies of ancestors in Sisicaya (Arguedas 1966:263). However there are still some possibilities left, particularly in the form of rocks with petroglyphs which can be found in both Chontay and Sisicaya (Fig 8).



Figure 10-8: Petroglyph at Chontay

One imagines that these rocks must have held some special sacred significance for the valley inhabitants. The Huarochirí book tells us that the female deities Llacsahuato and Mirahuato had their home in the Chillaco region (Taylor 1999:183-184). Many of these petroglyphs are located in the hills behind Antapucro, just downriver from Chillaco, and may have been connected with their worship. They are enclosed by low walls within a large esplanade, in an area that appears to be a shrine (Feltham 1983) and to which there was possibly restricted access. A similar sanctuary with high retaining walls and restricted access can be found at Avillay (Cornejo 1995:22). Eeckhout (1999:260) gives plausible evidence that the site of Chaimayanca was a place of worship for one of the sons of Pariacaca, a certain Chuquihuampo, although this is hard to prove in archaeological terms. An examination of the previously-mentioned pits found in house platforms has not revealed a ***conopa*** or an offering, but this is because they have been heavily looted. However offerings in small walled sanctuaries on the promontory of Avillay are typically those mentioned in the chronicles, spondylus, strombus shells, coca, maize, coloured bird feathers and silver (Cornejo 1995:21). Spondylus was particularly important (Cornejo 1995: figures 5 & 6) and attests to a long-distance trade that reached well into the highland.

Offerings also accompanied the dead and were found in walls and corridors (Cornejo 1995:24) at Avillay. Child sacrifice has also been registered there (Feltham 1983; Cornejo 1995:24), as a dedicatory offering to buildings. Cornejo considers all of these as a small-scale repetition of rituals made to Pariacaca. With regard to group ceremonies, plans of the sites in Sisicaya (Negro & Fuentes 1989; Feltham 1983; Eeckhout 1999: figures 7.54, 7.56) do show some large courtyards which have always been interpreted as places for rituals. Many of these courtyards have tombs at their rear, as do the hilltop plazas, which shows the importance of rituals connected with ancestor worship. In sum archaeological investigations do confirm a good deal of the religious life described in early Colonial documents, although they cannot locate particular ***huacas.***

Evidence of Inca rule in the Lurín ***chaupi yunga*** can be seen in certain architectural features of the archaeological record, e.g., gabled roofs, trapezoidal doorways, large windows and the numerous Cuzco style potsherds found in the Sisicaya region (Feltham 1984:57-60). New ditches and terraces in two locations, plus new settlements at Nieve Nieve and Santa Rosa attest to the importance the Inca gave to the zone, probably because of its potential for the cultivation of coca and its strategic location for inter-valley communications (Feltham 1984:62). It is impossible to give a precise date for the conquest owing to the lack of radiocarbon dates for the area, although it is generally thought to be around 1470 (Eeckhout 1999:411). Mention has been made of the ***tambos*** they constructed along the royal road from Pachacamac to Jauja. In fact, it has proved difficult for archaeologists to locate a possible ***tambo.*** One problem is that the documents do not agree on where it was situated. The earliest record, that of Vaca de Castro's "Ordenanzas de Tambos of 1543", cited Chondal (Chontay) as the only ***tambo*** in the mid valley before Chorrillos, which is properly in the highlands (see Fig. 1). By 1583 Davila Briceño (1965 [1586]: 162) had changed Chondal to Sisicaya. He gives the distances of ***tambos*** from Lima in leagues as follows: Sisicaya – 7 leagues; Chorrillos – 13 leagues; Huarochiri – 18 leagues, claiming that each was a day's walk from another. Hyslop, (1984: 296-297), discusses the lack of a scientifically-fixed distance for a league, which in Andean terms generally meant a day's walk, just as Davila Briceno had specified. Hyslop gives an average estimate for a league as 5km, though he warns that this can be increased or decreased by 20%, depending upon the terrain traversed. Guaman Poma, when he made his journey to Lima in the early 17th century also mentions the same ***tambos*** as Davila Briceño (1956-1966: 3: 253; 272-273). However, by 1628, when Vasquez de Espinoza was writing, the road to Huarochirí and Jauja passed up the Rimac valley to Santa Inés de Chichima and then crossed over the mountains dividing the Rimac and Lurín to Sisicaya; thence to Chorrillos and to Huarochirí[38]. Vásquez de Espinoza gives the distance between each of these ***tambos*** as 5 leagues (1969:316). Even though Hyslop (1984, chap. 20) has pointed out that there was no fixed distance between ***tambos***, Chontay is only ten kilometres from Sisicaya, which would surely make a ***tambo*** at each too close to one another. It might be assumed that the earliest reference would be the correct one, but ethnohistorians have taken these references to mean that there were ***tambos*** at both locations, without discussing the reason for their conclusions, nor for the discrepancy in the early records, which may simply be due to the fact that Chontay and Sisicaya were considered the same zone, or that Vaca de Castro was misinformed. For example, Rostworowski (1978:114) states there were two ***tambos***, one at Chontay on the south bank at the quebrada of Antivales, where there is a large Late Horizon site and also at Sisicaya at the ***quebrada*** of Chaimayanca. Espinoza (1999:39) makes a similar statement. Although there was no standardized form of architecture for a ***tambo*** (Hyslop 1984:280), the one important fact about them is that they were associated with an Inca road and Inca pottery[39]. At Chontay the Inca road runs along the north bank, so it is unlikely that there was a ***tambo*** at a south bank site. The road still runs along the north bank at Chaimayanca, but its course lies some way in front of the site and not through it. Neither of the sites mentioned possesses structures that might be used for state storage or for the lodging of travellers, and neither is close to the river. Therefore it is unlikely that they were ***tambos***. The original ***tambo*** was probably at San Francisco de Sisicaya, where all villages were reduced in the 1570's[40]. To summarize, there is more archaeological evidence for Inca presence than ethnohistoric records would imply. Although there is no archaeological proof that the Inca rewarded the Yauyos for their help in wars by giving them the ***chaupi yunga*** zone, it is the Inca themselves whose presence is felt there, rather than that of the Yauyos, who, in any case were already living there, though in smaller numbers than one might expect from the events related in the Huarochirí books. It is also likely that they had been exploiting the coca-growing resources for some time before the Inca arrived on the scene.

From archaeology to ethnohistory

Turning around and starting from the viewpoint of the archaeological record, I should like to point out some problems of interpretation to which the ethnohistorical data does not provide easy answers. Three of these problems refer to the Inca conquest of the Lurín valley, for which one might assume there would be better ethnohistorical data than for previous periods.

1. The first point of interest refers to a site near Sisicaya, known as Nieve Nieve. (Negro & Fuentes 1989:62-63; Hyslop 1990:200, figures 7, 8; Eeckhout 1999:249). Surface pottery and architectural analysis show that most of the site was built in the Late Horizon, after the Inca conquest and occupied into the early Colonial Period, with a small part in the southwest corner probably dating to the Late Intermediate Period. The Colonial occupation is obvious not only because of the glazed pottery found there, but also because of the small church built beside a plaza (Fig. 9) at the front of the site[41].



Figure 10-9: The Colonial Church at Nieve Nieve

The site's interest lies in its structures, laid out in a rectangular pattern behind the plaza. They are the same type as those of other settlements discussed above, i.e. groups of agglutinated rooms, but these are laid out in an almost rectangular pattern in blocks of four by four separated by straight streets, so that there are sixteen neat blocks, each composed of one, (and in some cases two), courtyards with adjoining rooms. The southern or front structures contain a few burials and have more rooms than the back or northern ones, which seem incomplete. In front of the church runs a ditch that waters several ancient terraces that are now used for growing fruit and maize. It has been suggested that this was a site for ***mitmac***, groups brought in by the Incas to do temporary or permanent service in the cultivation of the terraces, or else a colonial ***reduccion*** (Hyslop 1992:321 note 3; Eeckhout 1999:250). Oddly enough, ethnohistory is of no help, in spite of the fact that it was occupied during the early Colonial Period, which would lead one to suppose that there would be some kind of ethnohistorical reference. There is no mention in documents of any ***mitmac*** being introduced into the Sisicaya ***guaranga*** and the pottery is exactly the same kind as found in other Sisicaya sites. If this was the original colonial ***reducción***, there is no mention of its being later transferred to the present-day village of San Francisco de Sisicaya, or why it was necessary to do so. Others see it as a local administrative centre for the Incas and the church as a remodelled Inca building (Bueno 1992: 98; Cornejo 1999: 77; 2000: 166; Negro & Fuentes, 1989: 71). However the road does not run through the site, as might be expected if it were an Inca administrative centre. The fact that there are sixteen blocks might lead one to suppose that each block contained the members of a different ***ayllu***, but, as stated previously, there were only ten ***ayllus*** in the guaranga. It is possible that the blocks refer to ritual houses of several different patrilineages within an ***ayllu***, who were relocated here to work the terraces and take care of the ditch, which crosses the ***quebrada*** from the east and ends a few hundred metres away. It is not the main Avillay ditch, which leaves the river at a later point and proceeds downriver for one and a half kilometres as far as the ***quebrada*** of San Martin, but a smaller one which leaves the river just before a modern bridge and was probably constructed expressly to water those terraces. There is no depth of occupation at the site, and therefore excavations may not provide data which might help resolve its function.

2. Besides Nieve Nieve, there is a site known as Santa Rosa, on the opposite bank of the river to modern Chontay, where agricultural terraces are associated with a ditch and and new storage and ritual structures that have been built on sloping ground that has been terraced to provide flat platforms[42]. The Cuzco-style pottery and the method of construction indicate that it was built during the Late Horizon (Feltham 1983:197-200; Eeckhout 1999:243). Again, there is little occupational depth, although the clearing of structures covered by rubble might yield further clues as to its function. Negro (1977:207) considers it an unfinished Inca administrative centre, a possibility also considered by Eeckhout (1999:244). He suggests that the largest terrace would have been used for reception of the produce harvested on the lower terraces and elsewhere. This produce would have been stored in the small conjoined rooms with a single doors opening out onto the terraces. The small group of rooms set apart from the main terraces and storerooms would be the administrator's house. All this is plausible, and the association with the irrigation ditch and agricultural terraces below does suggest that some crop such as maize or coca, destined for the Sun or the Inca, might have been grown here. One would imagine that the existence of such a complex would have had some impact on the inhabitants of the Sisicaya region, but none of this is referred to in the ***visita*** or other documents and there is no mention of any special fields set aside for the Inca for coca or maize cultivation.

3. A third point of interest is that looking at the structures whose architecture shows Inca influence, we can see two outstanding examples at the sites of Chaimayanca and Avillay. These are rectangular buildings with gabled roofs and a large courtyard to their exterior (Feltham 1984: figure 8; Eeckhout 1999:256). At Avillay, there are the remains of a mural painting at the eastern end of the building, which some archaeologists feel was converted into a church in the early Colonial Period (Cornejo 1999:77) It could be hypothesized that these were ***curaca's*** houses, for Cobo (1956:301) mentions that the ***curacas*** lived in houses with painted walls. The fact that there are two very similar structures and that there is nothing else like them in the area might also suggest that there is a dual organization for the ***huaranga*** of Sisicaya, i.e. a ***hanan*** and a ***hurin***. We know that this appears to have been the case for the Yauyos[43] and Rostworowski has postulated a similar organization for the Ychsma state (Rostworowski, 1992:92; 1999:17). However, again there is no indication in the ***retasa*** or ***visita*** of any dual organization, and only one ***curaca*** is named for the ***guaranga***, a don Diego Chauca Guaman, and following his death, his son, don Martín. At both sites there is more depth of occupation than at Nieve Nieve or Santa Rosa, so that archaeological excavations might provide better evidence for the function of these structures. A test pit within the gabled

room at Avillay revealed a child burial in its lowest layer. This is possibly a dedicatory burial which would suggest a ritual function for the structure (Feltham 1983:781-782; Eeckhout 1999:254).

4. One final question concerns the female figurines that are found in refuse and looter's backdirt at sites ranging from Pachacamac on the coast to Chaimayanca in the ***chaupi yunga***. They are all similar, and usually made of orange ware, although a brown ware one has been found (Feltham 1983:1034, figure XCIX; Eeckhout, 1999:69, figure 4.9). These figurines are small, around 5 cm high, with their sexual characteristics clearly shown. They have headdresses, pectorals, and holes drilled in their shoulders for suspension. Whom do they represent? The Huarochirí book has mentioned many female ***huacas***: sisters and daughters of Pariacaca and wives of Pachacamac, such as Chaupiñamca, Llacsahuato, Mirahuato, and Urpayhuachac, but there is no indication as to whether their likeness was fashioned in ceramics. Because of the general similarity of the figurines, there is a tendency to see them as manifestations of the same deity, which is often a vague Pachamama, but they may simply have represented whatever deity their owner wished them to represent, or else were simply household gods, of the kind kept buried in the house and referred to by Fabián de Ayala (Arguedas 1966:251), or the kind known as ***cunchur***, referred to by Avila (1966:255) Ethnohistory mentions possibilities, but without more documentation, there is no way of knowing exactly what the figurines mean.

I have tried to show in the preceding discussion that although there is some fit between ethnohistory and archaeology, it is an imperfect one. Whether one views the Lurín ***chaupi yunga*** inhabitants through the lens of ethnohistory, or through the lens of archaeology, the picture is different. It must therefore be concluded that ethnohistory cannot always help with the interpretation of material remains, which structures are dwellings, which housed ***huacas***, which were the curacas' houses, which were priest's houses etc. Indeed, sometimes modern ethnography may be a better guide. Conversely, archaeology cannot easily provide the confirmation of the social, political or religious organization that ethnohistory describes. In the case of the Yauyos and Yungas, the latter may have barricaded themselves into hilltop fortresses, but at the moment, this seems unlikely, given the absence of true fortifications and weapons. In fact, it seems more probable that any conflict took the form of small skirmishes with limited weaponry, and not full-scale battles. There is more archaeological evidence for continued cooperation from the mixture of pottery in excavations and on the surface, but one cannot associate either brown ware or orange ware with a particular kind of dwelling structure, which would indicate that such were Yauyos dwellings and such were Yunga. Both groups seem to have intermingled, as Dillehay suggests for the Chillon (1979:30-31). It is immaterial which discipline one takes as one's point of departure, for there are always discrepancies between the evidence of one and the other. From an archaeological point of view, the Inca conquest dominates the Sisicaya region. From an ethnohistorical point of view, it seems to have been unimportant. From an ethnohistorical point of view the ***huacas*** dominated people's lives, and their agricultural and social rituals, but although archaeology can confirm the importance of ancestor worship, the individual ***huacas*** have disappeared. At the same time, it is worth remembering that lack of material evidence does not mean that a custom described in documents did not exist. To tie in with the theme of this conference, I should like to return to the comment made by Marcus and Silva at the beginning of Rostworowski's study of conflicts over coca fields, (1988:1) that it is far more revealing when archaeological and ethnohistorical data are in conflict, at which point serious work should be undertaken to find out why. Other studies have shown the conflicts between Yunga and Yauyos in areas such as the Chillón, yet in the Lurin such conflicts do not appear to have existed on an archaeological or an ethnohistorical level. The 1588 ***revisita*** shows that the highland ***ayllus*** apparently did not possess any coca lands. Indeed, if they had lost their control of such lands during the Toledan ***reducciones***, then they did not instigate lawsuits to recuperate them. Hence the Lurín data stand in "conflict" if you like with those of the Chillón. On the higher level I mentioned earlier, it should be apparent that ethnohistoric and archaeological data both conflict and cooperate and live in an uneasy symbiosis, just like the Yungas and Yauyos.

Notes

[1] See Marcus and Silva in Rostworowski 1988: 1-2 for a discussion on the relationship between the two and also Thomson 1968 for specific difficulties in co-ordinating information.

[2] See Smith 1992a: 25-31 for a discussion of the rhythms of change in history and archaeology and the importance of a refined chronology for those later periods of the prehistoric record, for which ethnohistory can supply meaningful data.

[3] There are several editions of this valuable work, all of which have been consulted here. The most recent Spanish translation is that of Taylor 1999. The Arguedas 1966 translation is less accurate but contains valuable appendices. The 1991 English translation of Salomon and Urioste is colloquial, and contains a good introduction on certain concepts in the manuscript, as well as bibliographical information on all editions.

[4] e.g. Espinoza Soriano 1963; Rostworowski 1978; 1988; 1992; 1999; 1997; Salomon 1995; Salomon & Urioste 1991; Spalding 1974; 1984.

[5] In 1966 Thomas Patterson initiated an archaeological survey of the Lurin from its mouth as far as the confluence of the Langa and Lahuaytambo (Patterson n.d.). It aimed to be as complete as possible, but certain elements of the settlement system were undoubtedly missed in the original survey, simply because their material remains have not survived, e.g. permanent or temporary shelters near fields and structures on the valley floor now under cultivation. Archaeologists must always grapple with their inability to pinpoint just how

representative material remains are of the total culture at any period of time.

[6] e.g. Feltham 1984 and forthcoming; Bueno, 1977, 1982, 1992; Negro 1977; Negro & Fuentes 1989; Eeckhout 1999; Paredes & Ramos 1992, 1994; Cornejo 1995, 1999,2000.

[7] Another name is Maleza Desértica Subtropical (Tosi 1960). He emphasizes the poor soils owing to erosion and the purely subsistence character of modern agriculture in this zone.

[8] It is clear that there were coca fields in the Lurin in Sisicaya and Chontay from references in the Huarochirí book (Taylor 1999: 115).

[9] See also Bray and Dollery 1983.

[10] An Inca administrative category of approximately 1000 able-bodied tributaries or taxpayers (Rowe 1946: 263)

[11] Before the conquest Chontay was clearly part of Sisicaya, since Guaman Poma found the curaca of Sisicaya in Chontay overseeing the cleaning of an irrigation ditch (Guaman Poma 1966[1615]: 3: 273). It has always been a part of the Huarochirí province until recently, when it was removed and placed in the district of Cienguilla, province of Lima.

[12] It is interesting that the Huarochiri book makes a clear distinction between both groups.

[13] See Spalding, 1984: 48 for a definition of ayllu. From the archaeologist's viewpoint, Isbell's definition (1997: 98-100) is more appropriate since it links an ayllu to its mummified founding ancestor, which was venerated by subsequent generations. Given the mortuary aspect of so much of the surviving architecture in the Lurin, one must conclude that it is related to the ayllus listed in the 1588 ***revisita***.

[14] The second is a ***revisita*** of the ***guaranga*** of Sisicaya and is to be published shortly by Frank Salomon (Salomon, forthcoming). This ***revisita*** names the actual ***ayllus*** that composed the Sisicaya ***guaranga***.

[15] See also Rostworowski (1988: figures 14, 15) for modern houses built of ***esteras*** or mats.

[16] Cobo (1964: 241) states that highland houses were made of rough stone and mortar walls with a straw roof; that some were round, and some rectangular with a gabled roof. They were only about 1.5m high.

[17] Murra (2002: 3: 83-125) is the best-known exponent of archipelagos on the part of highlanders and lowlanders.

[18] The Huarochiri book states that the inhabitants of Sisicaya regularly brought maize in the form of ***ticti,*** a gruel, as offerings to Pariacaca and his sons (Taylor 1999: 143), which implies that a good deal was grown there.

[19] The author has seen cotton growing in the mid-Lurin valley, although it is not now planted there commercially.

[20] The cochineal beetle produces a brilliant red dye used both in the past and the present for dyeing textiles. Vivid red textiles have been found at Huaycan and Pachacamac and are likely to have been dyed with cochineal.

[21] See Salomon & Urioste (1991: 17-19) for a discussion of huacas and pacarinas.

[22] See Taylor (1999: 93, 149) for the examples of Chuquisuso and Chaupiñamca.

[23] Rostworowski (1978: 43) suggests that Pachacamac's influence may have waned upvalley during the Late Intermediate Period. It is true that in the Huarochiri book he seems less important than Pariacaca, but it must be remembered that the book is written from a Yauyos point of view. Patterson (1991: 88) gives an interesting theory as to why the Incas developed such a close relationship with Pachacamac.

[24] After the foundation of Lima, the importance of the Lurin waned, since the temples at Pachacamac had been destroyed, and therefore the road veered off to Lima via the Manchay quebrada and over to La Molina, where the lands of Lati curacazgo lay (Rostworowski 1978: 55 and map). It is likely that the Latim tambo was a Spanish creation. See also note 25.

[25] Vasquez de Espinosa (1969[1672]: 1: 309) also lists the ***tambo*** of Sisicaya, but by the mid-17th century, travellers ascended the Rimac to Santa Inés de Chichima (modern Chaclacayo) where there was a new ***tambo***, crossed to the Lurin to the Sisicaya tambo and then proceeded to Huarochirí.

[26] Canes covered with mud plaster.

[27] These are traditionally indicative of ethnic groupings, particularly headdresses (Feltham 1979: 63)

[28] See Arriaga (1968: 203-204) for a description of ***conopas.***

[29] In this connection it is interesting that Dillehay (1979: 27) feels that the pottery of Guancayo Alto in the Chillon valley can be used as an ethnic marker of highlanders and lowlanders, although he is dealing with earlier periods than the ones under discussion here. See also the words of caution in Marcus and Silva (1988: 17).

[30] A similar situation appears to have existed in the Lurin during the Early Intermediate Period (Patterson, McCarthy & Dunn 1982), with the difference that the upvalley type pottery occurs upvalley, the downvalley-type in the downvalley and there is a mixture in the middle valley. However, the authors equate the two types of pottery with two different social groups, both of whom sent colonists to the mid-valley area (p.68).

[31] See the letter from Padre Jacinto Barraza in Arguedas (1966: 247) on the wearing of flayed skins masks by a member of the community during harvest time to lend the authority of ancestors to the proceedings. In this connection, it is interesting to note that the Curcuches, or sacred clowns, of Tupicocha between the Rimac and the Lurín wear masks similar to skin when they come down from the mountains with herbs at the Epiphany.(See http://www.anthropology.wisc.edu/chaysimire/).

[32] It was apparently burnt in the main square of Lima in 1609 (Salomon, introductory essay, p. 27 in Salomon & Urioste 1991)

[33] Why should the deity responsible for earthquakes be located at Pachacamac, if there had not been severe earthquakes in the central coast and highlands at some point?

[34] See Salomon's introductory essay, p. 8 in Salomon & Urioste, 1991. Dillehay (1979: 30-31) feels that the archaeological evidence at Guancayo Alto in the Chillón shows highland and lowland groups shared resources in

the chaupi yunga without resorting to armed conflicts. He deals with earlier periods than the "late" ones under discussion here, but it is interesting that his assertion conflicts with the Colonial ethnohistory of the Chillón.

[35]The evidence for some kind of natural disturbance is compelling for Dillehay (1979: 31, note 22) records a similar phenomenon of flash flooding for Guancayo Alto in the Chillon,but gives a wide range of dates within which it could have occurred: A.D.800-1200. Nevertheless, the severe Niño phenomenon, mentioned by Paredes falls within this range.

[36] See Feltham (forthcoming) for a map of the ditches in the middle valley.

[37] It should pointed out that from prehistoric times down to the 18th century, Sisicaya for its inhabitants probably meant the region which stretched from Chontay to Antioquia, rather than the reduccion or village of San Francisco de Sisicaya, established by Toledo, so anyone saying they lived in Sisicaya could be referring to any point within a 20 kilometre stretch of land.

[38] Modern Sisicaya is about 47 kilometres from Lima and a little less from Pachacamac, i.e. rather more than a day's journey on foot from the coast, so that it might have made sense for the Inca to build a ***tambo*** somewhere between Sisicaya and the coast. In fact there is a place called ***Tambo*** Inga on modern maps close to the mouth of the Quebrada de Tinajas. However, Hyslop (1984: 276) cautions on taking such names at face value. Chorrillos is about 25 km from Sisicaya which is within the general range of ***tambo*** distances from one another.

[39] See plans of known ***tambos***, such as Tusuncancha (Morris 1966) and Tambo Colorado (Hyslop 1984: 110) where the road can clearly be seen entering and leaving the site.

[40] See Feltham (1984: 61) for a further discussion of the ***tambo*** location.

[41] Contrary to some assertions (Eeckhout 1999: 251), the Inca road did not run through the site, but below the agricultural terraces.

[42] See the plan of this site in Eeckhout 1999: 242, figure 7.45), although the plan does not show the agricultural terraces below the ditch.

[43] See figure 1 and Davila Briceño's description of ***Hanan*** and ***Hurin*** Yauyos in Davila Briceño (1966: 157).

References Cited

Arguedas, Jose María
1966 *Dioses y hombres de Huarochirí, narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?).* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Arenas Gerardo, & Rosas, Julio
1973 *Diagnóstico D.R. no. 33, Lurín*. Ministerio de Agricultura, Dirección General de Aguas. Lima

Arriaga, Pablo José
1968 [1621] *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCIX, pp. 191-277. Ediciones Atlas. Madrid

Bray, Warwick & Dollery, Colin
1983 Coca-chewing and high altitude stress: A Spurious Correlation. *Current Anthropology,* vol 24, no. 3, pp 269-282.

Bueno, Alberto
1977 Urbanismo Prehispánico en Lurín. *Inca*. Segunda Época, 3 (6), pp.59-65. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
1982 *El antiguo valle de Pachacamac: Espacio, Tiempo y Cultura* Lima, Editorial de los Pinos.
1992 Arqueología de Huarochirí. in *Huarochirí, ocho mil años de historia,* tomo 1. editado por V. T. Alvárez, pp. 13-66. Huarochirí-Lima, Municipalidad de Santa Eulalia de Acopaya.

Cardich, Augusto
1975 Agricultores y pastores en Lauricocha y límites superiores del cultivo. *Revista del Museo Nacional*, tomo XLI, pp.11-36. Museo Nacional de la Cultura Peruana, Lima.

Cieza de León, Pedro
1947 [1553] *La crónica del Perú*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo XXVI, pp. 349-458. Madrid. Ediciones Atlas.

Cobo, Bernabe
1964[1653] *Historia del Nuevo Mundo.* Biblioteca de Autores Españoles, tomos XCI & XCII. Madrid. Ediciones Atlas.

Cohen, Mark
1972-1974 Some problems in the quantitative analysis of vegetable refuse illustrated by a Late Horizon site on the Peruvian coast. *Ñawpa Pacha,* 10-12, pp. 49-60. Berkeley. Institute of Andean Studies.

Córdova y Urrutia, José María
1991[1839] *Estádistica Histórica, Geográfica, Industrial y Comercial de los Pueblos que componen las provincias del Departamento de Lima*. Edición facsilimar conmemorativa del 80 aniversario de la sociedad "Entre nous", Lima.

Cornejo, Miguel
1995 Arqueología de santuarios inkas en la guaranga de Sisicaya, valle de Lurín. Tawantinsuyu, vol. 1, pp.18-28. Canberra
1999 An archaeological analysis of an Inka province: Pachacamac and the Ischma nation of the Central Coast of Peru. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy to the Australian National University. Canberra.
2000 La nación ischma y la provincia inka de Pachacamac. *Arqueológicas 24*, pp. 147-173. Lima. Instituto Nacional de Cultura.

Dávila Briceño, Diego
1965 [1586] *Descripción y relación de la provincia de los Yauyos toda, Anan Yauyos y Lorin Yauyos*. Relaciones Geográficas de Indias. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CLXXXIII, pp. 155-165. Madrid. Ediciones Atlas.

Diaz Arriola, Luisa & Vallejo, Francisco
2003 Identificación de contextos Ichma en Armatambo. *Arqueología y Sociedad,* no. 14, pp. 47-75.Museo

de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.Lima

Dillehay, Tom
1979 Prehispanic Resource Sharing in the Central Andes. *Science,* Vol. 204, pp. 24-31.

Earle, Timothy
1972 Lurín Valley, Peru: Early Intermediate Period Settlement Development. *American Antiquity,* vol. 37, no. 4, pp 466-477.

Eeckhout, Peter
1999 *Pachacamac durant l'Intermédiaire récent: étude d'un site monumental préhispanique de la Côte centrale du Pérou.* B.A.R. International Series 747. Oxford.

Espinoza Soriano, Waldemar
1963 La guaranga y la reducción de Huancayo. *Revista del Museo Nacional,* tomo XXXII, pp. 8-80. Lima.
1997 Etnías en el valle del Rimac durante la era del Tahuantinsuyu.Primera Parte. *Sequilao*, 11, pp. 23-85 Lima.

Feltham, Jane
1983 *The Lurín Valley: AD 1000-1532*. Thesis presented for the degree of Doctor of Philosophy. Institute of Archaeology. London University. London.
1984 The Lurín Valley Project – Some Results for the Late Intermediate Period and Late Horizon in *Current Archaeological Projects in the Andes,* edited by Ann Kendall, pp. 45-73. British Archaeological Reports no.210. Oxford.
1989 *Peruvian Textiles*. Shire Books. Princes Risborough
forthcoming La arqueología de Sisicaya in F. Salomon, (editor) *La revisita de Sisicaya*

Ferguson, Leland
1977 Historical archaeology and the importance of material things, in L. Ferguson, ed., *Historical Archaeology and the Importance of Material Things,* pp. 5-8, Society for Historical Archaeology, Special Publication 2.

González Holguin, Diego
1989 [1608] *Vocabulario de la lengual general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca.* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Guardia Mayorga, César
1967 *Diccionario Kechwa-Castellano, Castellano-Kechwa.* Ediciones Los Andes. Lima.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1956-1966 [1615] *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima. Talleres de Imprenta Grafica Industrial.

Hyslop, John
1984 *The Inca Road System.* Academic Press. New York
1990 *Inca Settlement Planning.* University of Texas Press. Austin.

Isbell, William H.
1997 *Mummies and Mortuary Monuments.* University of Texas Press. Austin.

Joffré, Gabriel Ramón
1999 Producción alfarera en Santo Domingo de los Olleros (Huarochirí-Lima) *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines,* tome 28, no. 2, pp.215-248. Institut Français d'Études Andines. Lima

MacNeish, Richard, Thomas Patterson & David Browman
1975 The Central Peruvian Prehistoric Interaction Sphere. *Papers of the Robert S. Peabody Foundation for Archaeology,* vol. 7. Andover, Massachusetts. Phillips Academy.

Marcus, Joyce & Silva, Jorge
1988 The Chillón Valley "Coca Lands" Archaeological Background and Ecological Context. In *Conflicts over Coca Fields in XVIth –Century Peru* by Maria Rostworowski de Diez Canseco. Memoirs of the Museum of Anthropology, no. 21. Ann Arbor, University of Michigan.

Morris, E. Craig
1966 El Tampu Real de Tunsucancha. *Cuadernos de Investigación* no1, Antropología, pp. 53-74, Universidad Nacional HermilioValdizán, Huánuco.

Murra, John V.
2002 *El mundo andino, población, medio ambiente y economía* Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Negro, Sandra
1977 *Patrones de asentamiento prehispánico en el valle de Lurín.* Tesis de licenciatura. Lima. Universidad de Ricardo Palma.

Negro, Sandra & Fuentes, M.C.
1989 Nieve-Nieve:arquitectura y urbanismo en la costa central del Perú. *Boletín de Lima*, 62, pp. 57-71. Lima

Paredes Botoni, Ponciano & Ramos, Jesús
1992 Evidencias arqueológicas del "Niño" en las excavaciones de Pachacamac. *Paleo ENSO Records – International Symposium, Lima, March 1992. Extended Abstracts.*edited by L. Ortlieb & J. Macharé, pp. 225-233. Lima. ORSTOM-CONCYTEC.
1994 Excavaciones arqueológicas en el sector Las Palmas, Pachacamac. *Boletin de Lima*, 91, pp.313-349. Lima.

Patterson, Thomas C.
n.d. *Archaeological Survey of the Lurín Valley, 1966.* Manuscript of field notes in possession of the author and on file at the Museo de Sitio de Pachacamac.
1991 *The Inca Empire: The formation and disintegration of a precapitalist state.* Oxford and New York. Berg Publishers.

Patterson, Thomas C., John P. McCarthy and Robert. A. Dunn
1982 Polities in the Lurín Valley, Peru, during the Early Intermediate Period.*Ñawpa Pacha,* vol. 20, pp. 61-82. Berkeley, Institute of Andean Studies.

Pulgar Vidal, Javier
1967 *Geografía del Perú: las ocho regiones naturales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima
Rostworowski de Diez Canseco, Maria
1977 *Etnía y sociedad: costa peruana prehispánica.* Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
1988 *Conflicts over Coca Fields in XVIth-Century Peru*. Memoirs of the Museum of Anthropology, no. 21. Ann Arbor, University of Michigan.
1992 *Pachacamac y el señor de los milagros, una trayectoria milenaria*. Instituto de Estudios Peruanos. Serie Historia Andina, Lima.
1999 *El senorío de Pachacamac, el informe de Rodrigo Cantos Andrade de 1573*. Instituto de Estudios Peruanos. Serie Fuentes e investigaciones para la historia del Perú 12. Lima
Rowe, John Howland
1946 Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest in *Handbook of South American Indians,* vol. 2, part 2, pp. 183-330. Bureau of American Ethnology, Bulletin no. 143. Washington, D.C.
Salomon, Frank
1995 The Beautiful Grandparents: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen through Colonial Records. In *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices* edited by Tom Dillehay, pp. 315-333, Dumbarton Oaks, Washington, D.C.
- editor
(forthcoming) *La revisita de Sisicaya*
Salomon, Frank & Grosboll, Sue
(forthcoming) Una visita a los hijos de Chaupi Ñamca en 1588 in *La revisita de Sisicaya*
Salomon, Frank & Urioste, George (eds.)
1991 *The Huarochirí Manuscript.* Austin, University of Texas Press.
Sánchez Borjas, Ángel E.
2000 Relaciones sociales serrano-costeñas durante el Intermedio Tardío en el valle del río Lurín. *Arqueológicas, 24*, pp. 127-147. Lima. Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia. Instituto de Cultura.
Smith, Michael
1992a Braudel's temporal rhythms and chronology theory in archaeology. *In Archaeology, Annales and Ethnohistory* edited by A. Bernard Knapp, pp. 23-34. Cambridge University Press, Cambridge
1992b Rhythms of change in Postclassic central Mexico: archaeology, ethnohistory, and the Braudelian model. In *Archaeology, Annales and Ethnohistory* edited by A. Bernard Knapp, pp. 51-74. Cambridge University Press. Cambridge
Spalding, Karen
1974 *De Indio a Campesino: cambios en la estructura del Perú colonial*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
1984 Huarochirí: An Andean Society under Inca and Spanish Rule. Stanford University Press. Stanford
Taylor, Gerald
1999 *Ritos y Tradiciones de Huarochirí*, segunda edición revisada, Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima
Thompson, Donald
1968 An Archaeological Evaluation of Ethnohistoric Evidence in Inca culture. In *Anthropological Archaeology in the Americas*, edited by B. Meggers, pp.108-120. The Anthropological Society of Washington. Washington D.C.
Tosi, Joseph A., Jr
1960 *Zonas de vida natural en el Perú*. Instituto Americano de Ciencias Agrícolas de la OEA. Boletín Técnico no. 5.
Vaca de Castro, Cristóbal
1908 [1543] Ordenanzas de Tambos. *Revista Histórica*, vol. 3, no. 4, pp. 427-492. Lima.
Vásquez de Espinosa, Antonio
1969 [1628] *Compendio y descripción de las Indias occidentales*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CCXXXI. Madrid. Ediciones Atlas.

CONTRIBUTORS:

- Henning Bischof, Reiss Museum, Manheim, henning.bischof@arcor.de
- Aurélie Couvreur, Université Libre de Bruxelles, aureliecouvreur@yahoo.fr
- Markus Eberl, Tulane University, New Orleans, meberl@tulane.edu
- Peter Eeckhout, Université Libre de Bruxelles, peeckhou@ulb.ac.be
- Jane Feltham, University of Liverpool, janefeltham@hotmail.com
- Michel Graulich, Université Libre de Bruxelles, Ecole Pratique des Hautes Etudes (Sorbonne), Section des Sciences Religieuses, m.graulich@chello.be
- Geneviève Le Fort, Wayeb, glefort@wayeb.org.
- Giancarlo Marcone Flores, University of Pittsburgh, mala_tardio@hotmail.com
- Christian Prager, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, uzs5em@mailin.uni-bonn.de
- Markus Reindel, Deutsches Archäologisches Institut, Kommission für Allgemeine und Vergleichende Archäologie (KAVA), reindel@kava.dainst.de
- Alexander Safronov, The Moscow Lomonosov State University, Faculty of History, Department of Ancient History, safronow@online.ru
- Alexandre Tokovinine, Harvard University, tokovin@fas.harvard.edu